

HERBERT MARCUSE

# UM I REVOLUCIJA

HEGEL I RAZVOJ TEORIJE DRUŠTVA

Naslov originala:

*Herbert Marcuse*

REASON AND REVOLUTION  
Hegel and the Rise of Social Theory

The Humanities Press  
New York  
1954

Reprinted in paperback in 1983  
by Humanities Press Inc.  
Atlantic Highlands, NJ 07716

S engleskog preveo  
*Dr Ivo Vidan*

*Maxu Horkheimeru*

*i*

*Institutu za socijalna istraživanja*

## PREDGOVOR

### *BILJEŠKA O DIJALEKTICI*

Ova knjiga je napisana u nadi da će pružiti mali doprinos obnovi ne Hegela, nego jedne duhovne sposobnosti koja je u opasnosti da nestane: moći negativnog mišljenja. Kao što ga definira Hegel: »Mišljenje je, doista, u biti negacija onoga što je neposredno pred nama.« što smatra on pod »negacijom«, središnjom kategorijom dijalektike?

Čak i najapstraktniji i najmetafizičkiji Hegelovi pojmovi zasigurno su iskustvom — iskustvom jednog svijeta u kojemu neumno postaje umnim i kao takvo određuje činjenice; u koje mu je nesloboda uvjet slobode a, rat jamac mira. Ovaj svijet sebi proturječi. Zdravi razum i znanost izvlače se od ove protivurječnosti; ali filozofsko mišljenje počinje s priznavanjem da činjenice ne odgovaraju pojmovima što ih nameću zdrav razum i znanost, — ukratko, s odbijanjem da ih prihvati. U onoj mjeri u kojoj ovi pojmovi prelaze preko kobnih protivurječnosti koje sačinjavaju zbilju, oni se odvajaju od samog procesa zbilje. Negacija koju na njih primjenjuje dijalektika nije samo kritika jedne komformističke logike, koja poriče zbiljnost protivurječnosti; ona je također kritika datog stanja stvari kao takvoga — kritika uspostavljanoga sistema života, koji poriče svoje vlastite pretpostavke i mogućnosti.

Danas je ovaj dijalektički način mišljenja tuđ svemu uspostavljenomu univerzumu govora i djelovanja, čini se kao da pripada prošlosti i da ga pobijaju dostignuća tehnološke civilizacije. Uspostavljena zbilja kao da dovoljno obećava i proizvodi da bi mogla odbiti ili apsorbirati sve alternative. Prihvatanje — pa čak i afirmacija — ove zbilje izgleda, tako, kao jedino umstveno metodološko načelo. Ono, štaviše, ne isključuje ni kritiku ni promjenu; naprotiv, insistiranje na dinamičkom karakteru *statusa*

*quo*, na njegovim stalnim »revolucijama«, jedan je od najjačih stupova toga stava. Međutim, ova dinamika čini se da beskonačno djeluje unutar istoga životnog okvira: usmjeravajući i ujednačavajući, a ne ukidajući, vlast čovjeka i proizvoda njegova rada nad samim čovjekom. Napredak postaje kvantitativan i ima tendenciju da na neodređeno vrijeme odloži preokret iz kvantiteta u kvalitet — to jest, pojavu novih načina opstojanja s novim oblicima uma i slobode.

Moć negativnog mišljenja pokretna je snaga dijalektičkog mišljenja kada se upotrebljava kao oruđe za analizu svijeta čimbenica u smislu njegove unutrašnje nedovoljnosti. Izabrao sam ovu neodređenu i neznanstvenu formulaciju da bih jače istakao suprotnost između dijalektičkog i nedijalektičkog mišljenja. »Nedovoljnost« podrazumijeva vrijednostan sud. Dijalektičko mišljenje čini nevažecom apriornu suprotnost između vrijednosti i činjenice time što sve činjenice shvaća kao stupnjeve jednog jedinstvenog procesa — procesa u kojemu su subjekt i predmet tako povezani da se istina može odrediti samo unutar totaliteta subjekt-objekt. Sve činjenice otjelovljuju i spoznavaju i čine; one neprestano prevode prošlost u budućnost. Tako predmeti u samom svom ustrojstvu »sadrže« subjektivitet.

Što (ili tko) je pak taj subjektivitet koji, u doslovnom smislu, sačinjava objektivni svijet? Hegel odgovara nizom termina koji označavaju subjekt u raznim njegovim očitovanjima: Mišljenje, Um, Duh, Ideja. S obzirom da ti pojmovi nama više nisu tako jednostavno pristupačni kao što su to bili u osamnaestom i devetnaestom vijeku, pokušat ću Hegelovo shvaćanje ocrtati na nama bliskiji način:

»Zbiljsko« nije ništa što ne odražava svoj opstanak u borbi na život i smrt sa situacijama i okolnostima svoga opstojanja. Borba može biti slijepa, pa čak i nesvjesna, kao što je borba čovječanstva sa vlastitim okolnostima i s okolnostima prirode. *Zbilja* je stalno obnavljani rezultat procesa opstojanja — procesa, svjesnog ili nesvjesnog, u kojemu »ono što jest« postaje »drugo nego ono samo«; a *identitet* je samo neprestana negacija nedovoljnog opstanka, u kojemu subjekt sebe održava u tome da biva drugo nego što sam jest. Svaka je zbiljnost, zato, jedno *ozbiljenje* — jedan razvoj »subjektiviteta«. Ovaj »dolazi k sebi« u povijesti, gdje razvoj ima umstven sadržaj. Hegel ga određuje kao »napredak u svjesnosti slobode«.

Opet vrijednostan sud, — ovoga puta vrijednostan sud nametnut svijetu kao cjelini. Ali sloboda je za Hegela ontološka kategorija: ona znači ne biti tek puki predmet, nego biti subjekt vlastitog opstanka; ne podleći izvanjskim okolnostima, nego preobražavati činjeničnost u ozbiljenje. Ovo preobražavanje je po Hegelu energija prirode i povijesti, unutrašnje ustrojstvo svega bitka! Čovjek može biti u iskušenju da se naruga toj ideji, ali trebalo bi da bude svjestan što ona podrazumijeva.

Dijalektičko mišljenje počinje sa iskustvom da je svijet neslobodan, to znači, čovjek i priroda ostoje u uslovima otuđenja, opstoje kao »drugo nego što jesu«. Svaki način mišljenja koji ovu protivrječnost isključuje iz svoje logike jest pogrešna logika. Mišljenje »odgovara« zbilji samo utoliko što preobražava zbilju shvaćajući njezino protivrječno ustrojstvo. Načelo dijalektike ovdje vodi mišljenje preko granica filozofije. Jer shvatiti zbilju znači shvatiti što stvari zbiljski jesu, a to opet znači odbaciti njihovu puku činjeničnost. Odbacivanje je proces mišljenja kao i djelovanja. Dok znanstvena metoda vodi od neposrednog iskustva stvari njihovom matematičko-logičkom ustrojstvu, filozofsko mišljenje vodi od neposrednog iskustva *opstojanja* njegovom povijesnom ustrojstvu: načelo slobode.

Sloboda je najunutrašnjija dinamika opstojanja, a sam proces opstojanja u neslobodnome svijetu je »neprestana negacija onoga što prijeti da će ukinuti (*aufheben*) slobodu«. Sloboda je, tako, bitno negativna: opstojanje je i otuđenje i proces kojim subjekt dolazi k sebi shvaćajući i savlađujući otuđenje. Za povijest čovječanstva to znači dosegnuti »stanje svijeta« u kojemu pojedinac ustrojava u neodvojivom skladu sa cjelinom, i u kojemu okolnosti i odnosi njegova svijeta »ne posjeduju nikakvu bitnu predmetnost nezavisnu od pojedinca«, što se tiče izgleda da se postigne takvo stanje, Hegel je bio pesimističan: elemenat pomirenja s uspostavljenim stanjem stvari, koji je toliko jak u njegovom djelu, čini se da u velikoj mjeri proizlazi iz toga pesimizma — ili, ako tko hoće, toga realizma. Sloboda je prepuštena carstvu čistog mišljenja, Apsolutnoj ideji. Idealizam u nedostatku drugoga: Hegel dijeli tu sudbinu zajedno sa glavnom filozofskom tradicijom.

Dijalektičko mišljenje postaje tako u sebi negativno. Njegova je funkcija da razbije samopouzdanje i samozadovoljstvo zdravog razuma, da potkopa zlokobno povjerenje u snagu i jezik čimbenica, da pokaže kako se nesloboda do te mjere nalazi u srži

stvari da razvitak njihovih unutrašnjih protivurječnosti nužno vodi do kvalitativne promjene: do eksplozije i katastrofe uspostavljenog stanja stvari. Zadaću znanja Hegel vidi u tome da spozna svijet kao Um time što se sve predmete mišljenja shvatiti kao elemente i vidove jednog totaliteta koji u povijesti čovječanstva postaje svjesnim svijetom. Dijalektička analiza u krajnjoj liniji teži da postane povijesnom analizom, u kojoj se sama priroda javlja kao dio i stupanj u vlastitoj povijesti i povijesti čovjeka. Napredak spoznaje od zdravog razuma do znanja događa se jednom svijetu koje je u samom svom ustrojstvu negativan, jer ono što je zbiljsko suprotstavlja se mogućnostima koje su u njemu, i nijeće ih — a te mogućnosti same teže za svojim ozbiljenjem. Um je negacija negativnoga.

Interpretacija onoga što jest u smislu onoga što one izostavljaju — ovo je bila briga filozofije gdje je god filozofija bila više od ideološkog opravdanja ili od vježbe duha. Oslobodilačka funkcija negacije u filozofskom mišljenju zavisi od spoznaje da je negacija pozitivan čin: ono što jest odbija ono što nije i, pri tome, odbija svoje vlastite zbiljske mogućnosti. Prema tome, izraziti i odrediti ono što jest u smislu njega samog, znači iskriviti i krivotvoriti zbilju. Zbilja je drugo i više od onoga što je kodificirano u logici i jeziku činjenica. Tu je unutrašnja karika između dijalektičkog mišljenja i avangardne književnosti: nastojanje da se slomije moć činjenica nad riječima i da se govori jezikom koji nije jezik onih što uspostavljaju i nameću činjenice i od njih imaju koristi. Kako snaga datih činjenica postaje totalitarnija, te sve više apsorbira svako suprotstavljanje i sve potpunije određuje čitavu ukupnost govora, tako se nastojanje da se progovori jezikom protivurječnosti čini sve iracionalnijim, nejasnijim i izvještačenijim. Nije u pitanju izravan ili neizravan utjecaj Hegela na instinsku avangardu, iako je on očevidan kod Mallarmea i Villers de l'Isle-Adama, kod nadrealizma, kod Brechta. Dijalektička i pjesnički jezik imaju, u prvom redu, zajedničko tlo.

Zajednički im je elemenat traženje »autentičnog jezika« — jezika negacije koja znači Veliko odbijanje da se prihvate pravila jedne igre u kojoj su kocke podešene. Ono što je odsutno treba da postane prisutno, jer se veći dio istine nalazi u onome što je odsutno. Evo klasičnog iskaza Mallarmea:

Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli ou ma voix relegue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les ca-

lices sus, musicalement se leve, idee meme et suave, l'absente de tous bouquets.

(Kažem: cvijet! i iz zaborava u kojemu moj glas izganja sve oblike, muzički se pojavljuje, drugačiji nego svi poznati cvatovi, ona što je nema ni u kojoj kiti — Ideja sama i nježna.)

U autentičnom jeziku, riječ n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose ... Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'un manque universel et meme de son propre manque.<sup>1</sup>

(nije izraz neke stvari, već upravo odsustvo te stvari... Riječ čini da stvari nestaju i nameće nam osjećaj jednog općeg oskudijevanja, pa čak i vlastite oskudnosti.)

Pjesništvo je dakle moć »de nier les choses« (poricanja stvari) — moć za koju Hegel, paradoksalno, tvrdi da pripada svemu autentičnome mišljenju. Valery ističe:

La pensee est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas.<sup>2</sup>

((Ukratko, mišljenje je trud koji u nama oživljava ono što ne postoji.))

On postavlja retoričko pitanje: »que sommes- nous done sans le secours de ce qui n'existe pas?«<sup>3</sup> (što smo mi dakle bez pomoći onoga čega nema?)

Ovo nije »egzistencijalizam«. To je nešto životnije i očajnije: napor da se protivurjeći zbilji u kojoj su sva logika i sav govor lažni do te mjere da čine dio jedne osakaćene cjeline. Rječnik i gramatika jezika protivurječnosti još uvijek pripadaju igri (društvenih igara), ali pojmovi kodificirani u jeziku igre iznova su određeni time što su dovedeni u odnos sa svojom »utvrđenom negacijom«. Ovaj termin, koji označava vladajuće načelo dijalektičkog mišljenja, može se objasniti samo unutar tekstualne interpretacije Hegelove *Logike*. Ovdje se moramo zadovoljiti time da se naglasi kako se zahvaljujući tome načelu dijalektička pro-

<sup>1</sup> Maurice Blanchot, »Le Paradoxe d'Aytre«, *Les Temps Modernes*, jun 1946, str. 1580. i dalje.

<sup>2</sup> *Oeuvres*, Bibliotheque de la Pleiade, sv. I, str. 1333.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 966.

tivurječnost razlikuje od svakog pseudo — i šarlatanskog opozicionarstva, od »beatnika« i »hipsterizma«. Negacija je utvrđena kada se uspostavljeno stanje stvari dovodi u vezu sa temeljnim činocima i snagama koji je čine razornom i stvaraju moguće alternative izvan *statusa quo*. U ljudskoj zbilji oni su *povijesni* činoci i snage, a određena negacija u krajnjoj je liniji *politička* negacija. Kao takva ona može naći autentičan izraz u nepolitičkom jeziku, tim više što čitava dimenzija politike postaje integralnim dijelom *statusa quo*.

Dijalektička logika je kritička logika: ona otkriva načine i sadržaje mišljenja koji prelaze okvire kodificiranih šema upotrebe i vrednovanja. Dijalektičko mišljenje ne izmišlja te sadržaje; oni su izrasli iz pojmova u dugačkoj tradiciji mišljenja i djelovanja. Dijalektička ih analiza samo skuplja i ponovno aktivira; ona opet uspostavlja zabranjena značenja pa se javlja gotovo kao povratak, ili bolje, svjesno oslobađanje potisnutoga! S obzirom da uspostavljeni univerzum govora pripada neslobodnom svijetu, dijalektičko mišljenje nužno je razorno, i oslobodjenje koje može donijeti jest oslobođenje u mišljenju, u teoriji. Međutim, rastavljanje mišljenja od djelovanja, teorije od prakse, i samo je dio neslobodnoga svijeta. Nikakvo ga mišljenje i nikakva teorija ne mogu uništiti; ali teorija može pomoći da se pripremi teren za njihovo moguće sjedinjenje, a sposobnost mišljenja da razvije logiku i jezik protivurječnosti nužan je preduvjet te zadaće.

U čemu je, dakle, snaga negativnoga mišljenja? Dijalektičko mišljenje nije spriječilo Hegela da svoju filozofiju razvije u skladan i sveobuhvatan sistem koji, naposljetku, emfatički naglašava pozitivno. Mislim da je sama ideja Uma nedijalektički element Hegelove filozofije. Ideja Uma obuhvaća sve i u krajnjoj liniji oprašta sve, jer sve ima svoje mjesto i funkciju u cjelini, a cjelina je izvan dobra i zla, istine i laži. Logički, kao i povijesno, moglo bi biti opravdano odrediti Um u takvom smislu koji bi obuhvaćao ropstvo, inkviziciju, dječji rad, koncentracione logore, gasne komore i nuklearne pripreme. Sve to moglo bi biti integralni dio one umštenosti koja upravlja zapisanom poviješću čovječanstva. Ako je tako, onda je u pitanju sama ideja Uma; ona se otkriva kao dio, a ne kao cjelina. To ne znači da se Um odriče svoje tvrdnje da zbilju suočava sa istinom o zbilji. Naprotiv, kada marksistička teorija poprima svoj oblik kao kritika Hegelove filozofije, ona to čini u ime Uma. U skladu je s naj-

unutrašnjim nastojanjem Hegelova mišljenja ako se njegova filozofija »ukida«, ne time da se Um zamijeni nekim vanumstvenim mjerilima, nego a'ko se natjera Um da sam spozna do koje je mjere još uvijek neumstven, slijep, žrtva nesavladanih snaga. Um, kao razvijano i primijenjeno znanje čovjeka, — kao »slobodno mišljenje« — pridonio je stvaranju svijeta u kakvom živimo. Pridonio je održanju nepravde, tegobe i patnje. Ali Um, i samo Um, sadrži svoj vlastiti korektiv.

U *Logici*, koja čini prvi dio njegovog *Sistema filozofije*, Hegel gotovo doslovce anticipira poruku Wagnerovog Parsifala: »ruka koja zadaje oranu također je inuika kolja je liječi«<sup>4</sup>. Kontekst je biblijska priča o čovjekovu Padu. Neka je znanje uzrokovalo ranu u čovjekovu opstanku, zločin i krivicu; druga nevinost, »drugi sklad«, mogu se dobiti samo od znanja. Iskupljenje nikad ne može biti djelo »nedužne budale«. Protivno svim mračnjacima koji ističu pravo iracionalnoga nasuprot umu, istinu prirodnoga nasuprot intelektu, Hegel nerazdvojivo povezuje napredak slobode sa napretkom mišljenja, djelatnost sa teorijom. S obzirom da je prihvatio osobiti povijesni oblik od kojega je Um došao u njegovo vrijeme, kao pravu zbilju Uma, napredovanje preko tog oblika Uma mora biti napredovanje Uma samoga: a s obzirom da je prilagođavanje Uma tlačiteljskim društvenim ustanovama održavalo neslobodu, to napredak slobode zavisi od toga da mišljenje postane političko, u vidu jedne teorije koja pokazuje negaciju kao političku alternativu koja je implicitna povijesnoj situaciji. Marxovo materijalističko »preokretanje« Hegela nije dakle bilo pomjeranje od jedne filozofske pozicije na drugu, niti od filozofije na društvenu teoriju, nego spoznaja da utvrđeni oblici života dosežu stupanj svoje povijesne negacije.

Povijesni stupanj promijenio je situaciju filozofije i svoga spoznajnog mišljenja. Od ovog stupnja dalje sve mišljenju koje ne pokazuje svijest o korjenitoj lažnosti utvrđenih oblika života — pogrešno je mišljenje. Odstupanje od toga sveobuhvatnog uslova nije samo nemoralno; ono je lažno. Jer zbilja je postala tehnološkom zbiljom, i subjekt je sada tako usko vezan sa predmetom da pojam predmeta nužno uključuje subjekta. Apstrahiranje od njihova međusobnog odnosa više ne vodi jednoj istinitoj zbilji, nego obmani, jer čak na ovom području sam subjekt izgleda da

<sup>4</sup> *The Logic of Hegel* (Hegelova Logika), engl. prev. W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1895, str. 55.

je sastavni dio predmeta kakav je naučno određen. Promatrajući, mjereći, računajući subjekt znanstvene metode i subjekt svakodnevnog življenja — obojica su izraz iste subjektivnosti: čovjeka. Nije bilo potrebno čekati Hirošimu da bi se uvidjela ta identičnost. I kao uvijek ranije, subjekt koji je pobijedio materiju trpi pod mrtvim teretom svoje pobjede. Oni koji tu pobjedu nameću i njome upravljaju upotrebljavaju je da bi stvorili takav svijet u kojemu sve veći životni komfor i sveprisutna snaga proizvodnog aparata drže čovjeka u ropstvu vladajućeg stanja stvari. One društvene skupine koje je dijalektička teorija identifikovala kao sile negacije ili su poražene ili su se pomirile sa utvrđenim sistemom. Pred snagom datih činjenica osuđena je snaga negativnog mišljenja.

Ova snaga činjenica ugnjetačka je snaga; ona je snaga čovjeka nad čovjekom koja izgleda kao objektivna i umstvena okolnost. Nasuprot tome prividu, mišljenje nastavlja da prosvjeduje u ime istine. A također u ime činjenica: jer vrhovna je i opća činjenica da se *status quo* održava stalnom prijetnjom atomskog razaranja, besprimjernih rasipanjem sredstava, duhovnim osiromašivanjem i — na kraju, ali ne i u najmanjoj mjeri — grubom silom. Ovo su nerazriješene protivurječnosti. One određuju svaku pojedinu činjenicu i svaki pojedini događaj; one prožimaju čitav univerzum govora i djelovanja. Tako one određuju i logiku stvari: to jest, način mišljenja koji je sposoban prozreti ideologiju, a zbilju shvatiti čitavu. Nijedna metoda ne može svojatati monopol na spoznaju, ali nijedna metoda ne izgleda autentična ako ne priznaje da su slijedeća dva stava smisaoni opisi naše situacije: »Cjelina je istina«, i cjelina je laž.

Za ovo izdanje revidirao sam Dodatak bibliografiji iz godine 1954. Izostavio sam Epilog napisan za drugo izdanje, jer se u njemu u suviše sažetom obliku obrađivao razvoj stvari o čemu opširnije raspravljam u svojoj idućoj knjizi, studiji o razvijenom industrijskom društvu.

Brandeis University  
Waltham, Massachusetts

Mart, 1960.

Herbert Marcuse

## PREDGOVOR PRVOM IZDANJU

Sadržaj nekog istinski filozofskog djela ne ostaje vremenom nepromijenjen. Ako njegovi pojmovi imaju bitan odnos prema ciljevima i interesima ljudi, neka temeljna promjena u povijesnoj situaciji navest će ih da učenja toga djela sagledaju u novom svjetlu. U naše doba pojava fašizma zahtijeva reinterpretaciju Hegelove filozofije. Nadamo se da će analiza koju ovdje pružamo pokazati da su Hegelovi osnovni pojmovi protivni tendencijama koje su dovele do fašističke teorije i prakse.

U prvom dijelu knjige razmatramo ustrojstvo Hegelovog sistema. U isto smo vrijeme pokušali ići dalje od pukog prikazivanja i razjasniti one implikacije Hegelovih ideja koje ih usko identificiraju sa pojavama u kasnijim fazama u evropskom mišljenju, osobito s marksističkom teorijom.

Hegelova kritička i umstvena mjerila, a osobito njegova dijalektika, došli su u sukob sa vladajućom društvenom zbiljom. Iz tog razloga njegov bi se sistem mogao nazvati *negativnom filozofijom*, imenom što su mu ga dali njegovi suvremeni protivnici. Da bi se suprotstavila njegovim razornim tendencijama, pojavila se, u desetljeću koje slijedi Hegelovoj smrti, *pozitivna filozofija*, koja se prihvatila toga da um podredi autoritetu ustanovljenih činjenica. Borba koja se razvila između negativne i pozitivne filozofije u mnogomu pomaže da se shvati razvitak moderne (društvene teorije u Evropi, kao što smo to nastojali pokazati u drugom i trećem dijelu ove knjige.

Hegel je imao jasan uvid u područje naprednih ideja i kretnja. Američkom racionalnom duhu pridavao je odlučujuću ulogu u borbi za životni poredak kakav odgovara, i govorio o »pobjedi neke buduće i silno životne racionalnosti američke nacije...« Poznajući bolje od svojih kritičara snage koje su prijetile slobodi i umu, i svjestan da su te snage povezane sa društvenim sistemom koji je Evropa zadobila, on je jednom pogledao preko gra-

nica toga kontinenta prema ovomu kao prema jedinoj »zemlji budućnosti«.

Pri služenju tekstovima često sam bio slobodan i citirao neki engleski prijevod mijenjajući pri tom prevodiočevu verziju gdje god sam to smatrao potrebnim, a da takve promjene nisam navodio. Hegelovski termini često su prenošeni u drugačijim engleskim ekvivalentima, a u vezi s time, kada se radilo o tehničkom terminu, nastojao sam izbjeći zbrku time što sam u zagradi navodio njemačku riječ.

Objavljivanje ove studije bilo bi nemoguće bez pomoći koju mi je pružio g. Edward M. David, koji je knjizi dao onaj stilistički oblik što ga ona sada ima. Njegovo poznavanje američke i britanske filozofske tradicije poslužilo mi je pri izboru onih momenata za koje se ne može uzeti da su poznati kada se Hegelova doktrina iznosi pred američku i englesku publiku.

Zahvaljujem izdavačkoj kući The Macmillan Company, New York, što mi je dozvolila da se prilikom citiranja poslužim njihovim prijevodima Hegelovih djela, a slijedećim izdavačima zahvaljujem što su mi odobrili da citiram njihova izdanja: International Publishers, Longmans, Green and Co., Charles H. Kerr and Co., The Macmillan Co., The Viking Press, The Weekly Foreign Letter (Lawrence Dennis).

Moj prijatelj Franz L. Neumann, koji je skupljao građu za svoju predstojeću knjigu o naionalisocijalizmu, davao mi je stalno savjete, pogotovo o političkoj filozofiji.

Professor George H. Sabine bio je ljubazan da pročita poglavlje o Hegelovoj Filozofiji prava i da mi daje dragocjenih sugestija.

Osobito sam zahvalan izdavačkoj kući The Oxford University Press, New York, koja me je podsticala na napišem ovu knjigu, i koja se prihvatila toga da je u ovo vrijeme objavi.

*Institute of Social Research  
(Institut za društvena istraživanja)  
Columbia University  
New York, N. Y.*

*Mart 1941.*

*Herbert Marcuse*

## DIO I

### TEMELJI HEGELOVE FILOZOFIJE



## UVOD

### 1. DRUŠTVENO POVIJESNA POZADINA

Njemački idealizam nazvan je teorijom francuske revolucije. Time se ne kaže da su Kant, Fichte (Fihthe), Schelling (Šeling) i Hegel dali teorijsku interpretaciju francuske revolucije, nego da su svoju filozofiju pisali u velikoj mjeri kao odgovor na izazov iz Francuske da se država i društvo reorganiziraju na nacionalnoj osnovi, kako bi društvene i političke ustanove mogle biti u skladu sa slobodom i interesom pojedinaca. Usprkos svojoj oštroj kritici Terora, njemački idealisti jednodušno su pozdravili revoluciju, nazivajući je praskozorjem nove ere, i svi oni povezivali su svoja osnovna filozofska načela sa idealima koje je isticala revolucija.

Ideje francuske revolucije javljaju se tako u samoj srži idealističkih sistema i u velikoj mjeri određuju njihovo pojmovno ustrojstvo. U očima njemačkih idealista, francuska revolucija nije samo ukinula feudalni apsolutizam i zamijenila ga ekonomskim i političkim sistemom srednje klase, nego je završila ono što je započela njemačka reformacija, oslobodila je pojedinca kao gospodara vlastitog života, koji se oslanja na samog sebe. Čovjekov položaj u svijetu, način njegovog rada i uživanja, više nije trebalo da ovisi o nekom izvanjskom autoritetu, već o njegovoj vlastitoj slobodnoj racionalnoj djelatnosti. Čovjek je prošao kroz dugačko razdoblje nezrelosti, za vrijeme kojega je bio žrtvom nadmoćnijih prirodnih i društvenih sila, i postao autonomni subjekt svoga vlastitog razvoja. Odsada je trebalo da borba sa prirodom i organizacijom društva bude riikovođena njegovim Vlastitim napretkom u spoznavanju. Trebalo je da svijet bude umstven poredak.

Ideali francuske revolucije našli su svoje počivalište u procesima industrijskog kapitalizma. Napoleonovo carstvo radikalno je likvidiralo tendencije i u isto vrijeme sredilo ekonomske posije-

dice revolucije. Francuski filozofi toga razdoblja interpretirali su ostvarenje uma kao oslobođenje industrije, činilo se da je rastuća industrijska proizvodnja sposobna da pruži sva sredstva koja su nužna da bi se zadovoljile ljudske potrebe. Tako je, u isto vrijeme u koje je Hegel razrađivao svoj sistem, u Francuskoj Saint-Simon (Sen Simon) slavio industriju kao jedinu silu koja bi mogla voditi čovječanstvo u jedno slobodno i racionalno društvo. Činilo se da su ekonomski procesi temelji uma.

Ekonomski razvitak u Njemačkoj veoma je zaostajao za onim u Francuskoj i Engleskoj. Njemačka srednja klasa, slaba i rastrkana po brojnim teritorijama sa raznolikim interesima, teško da je mogla pomišljati na revoluciju. Malobrojna industrijska poduzeća, koja su postojala, bila su tek mali otoci unutar raširenoga feudalnog sistema. Pojedinaac je u svom društvenom opstojanju bio ili rob ili porobljivač njemu blizih pojedinaca. Međutim, kao misaono biće mogao je bar shvatiti kontrast između bijedne zbilje, koja je posvuda opstojala, i ljudskih mogućnosti koje je oslobodila nova epoha; a kao moralna ličnost mogao je, bar u svom privatnom životu, sačuvati ljudsko dostojanstvo, ljudsku samostalnost. Dok je, dakle, francuska revolucija već počela da potvrđuje zbilju slobode, njemački idealizam samo se bavio njezinom idejom. Konkretni povijesni naponi da se uspostavi racionalan oblik društva ovdje su bili preneseni na filozofski plan i pokazivali su se u naporima da se razradi pojam uma.

Pojam uma od središnje je važnosti za Hegelovu filozofiju. On je smatrao da iza filozofskog mišljenja ne stoje nikakve pretpostavke, da se povijest bavi umom, i jedino umom, i da je dužava ozbiljenje uma. Ovi iskazi neće, međutim, biti razumljivi dokle god se um bude interpretirao kao čisto metafizički pojam, jer je Hegelova ideja uma zadržala, iako u idealističkom obliku, materijalno teženje za jednim slobodnim i racionalnim životnim poretkom. Robespierreovo (Robespjer) obogotvorenje uma kao *Etre supreme* (vrhovnog bića) odgovara slavljenju uma u Hegelovom sistemu. Srž Hegelove filozofije je ustrojstvo čiji pojmovi — sloboda, subjekt, duh, pojam — potječu od ideje uma. Dokle god ne uspijemo pokazati sadržaj ovih ideja i njihovu unutrašnju povezanost, Hegelov sistem izgledat će kao da je mračna metafizika, što zapravo nikada nije bio.

Hegel je svoj pojam uma sam povezivao sa francuskom revolucijom, i tu je vezu jako naglašavao. Revolucija je tražila da se »u jednom ustavu ništa ne prizna da važi, osim onoga što treba

da se prizna prema pravu uma»<sup>1</sup>. Hegel je ovu interpretaciju dalje razradio u svojim predavanjima o filozofiji povijesti: »Nikada otkad sunce stoji na nebu i planeti se kreću oko njega, nije se bilo zamijetilo da je središte čovjekova opstojanja u njegovoj glavi, tj. u Misli, kojom nadahnut on izgrađuje svijet zbilje. Anaksagora je bio prvi koji je kazao da Nous vlada Svijetom, ali sve dosad čovjek nije napredovao dotle da bi priznao načelo da Misao treba da vlada duhovnom zbiljom. Ovo je stoga bilo slavno duhovno praskozorje. Sva misaona bića sudjelovala su u ushićenju ove epohe».

Ipô Hegelovom shvaćanju, odlučujući zaokret što ga je povijest učinila francuskom revolucijom bio je taj da se čovjek počeo pouzdavati u svoj duh i da se usudio podvrći datu zbilju mjerilima uma. Hegel prikazuje novu fazu na suprotnosti između upotrebe uma i nekritičkog potčinjavanja vladajućim uslovima života. »Ništa nije um što nije rezultat mišljenja«. Čovjek se prihvata toga da organizira zbilju prema zahtjevima svog slobodnog umstvenog mišljenja, umjesto da jednostavno prilagodi svoje misli postojećem redu i vladajućim vrednotama, čovjek je misaono biće. Njegov mu um omogućuje da prepozna svoje vlastite i mogućnosti svijeta. On, dakle, nije na milosti činjenica koje ga okružuju, nego je sposoban da ih podvrgne jednom višem mjerilu, mjerilu uma. Ako ga bude slijedio, stići će do izvjesnih shvaćanja koja pokazuju da je um protivnik opstojećeg stanja stvari. Možda će otkriti da je povijest stalna borba za slobodu, da čovjekova pojedinačnost traži da on posjeduje vlasništvo kao medij svoga ispunjenja i da svi ljudi imaju jednako pravo da razviju svoje ljudske sposobnosti. Uistinu, međutim, vladaju ropstvo i nejednakost; većina ljudi nema uopće nikakve slobode i lišena je posljednjeg truna vlasništva. Porama tome, »ne—umna« zbilja treba da se mijenja, sve dok ne dođe u sklad sa umom. U datom slučaju, opstojeći »društveni poredak treba da bude reorganiziran, treba da se ukinu apsolutizam i ostaci feudalizma, treba da se uspostavi slobodna utakmica, svatko treba da postane jednak pred zakonom itd.

<sup>1</sup> *Ueber die Verhandlung der Wurltembergischen Landstände (O vijećanju Virtemberskih staleža) u Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Spisi o politici i filozofiji prava), uredio Georg Lasson, Leipzig, 1913, str. 198.

<sup>2</sup> *Philosophy of History* (Filozofija povijesti), engl. prev. J. Sibbrec, New York, 1399, str. 447.

Prema Hegelu, francuska revolucija proglasila je konačnu vlast uma nad zbiljom. On ovo sažima kazujući da je načelo francuske revolucije ustvrdilo da misao treba da upravlja zbiljom. Implikacije toga iskaza vodile su u samo središte njegove filozofije: misao treba da upravlja zbiljom. Ono šta ljudi smatraju da je istinito, ispravno i dobro trebalo bi da bude ozbiljno a samoj organizaciji njihova društvenog i pojedinačnog života. Međutim, mišljenje pojedinaca se razlikuje, a raznolikost pojedinačnih mišljenja, koja je posljedica toga, ne može pružiti neko rukovodno načelo za zajedničku organizaciju života. Ako čovjek ne posjeduje pojmove i načela mišljenja koji označavaju općenito važeće uslove i norme, njegova misao nema prava da tvrdi kako upravlja zbiljom. U skladu sa tradicijom zapadne filozofije, Hegel vjeruje da takvi objektivni pojmovi i načela opstoje. Njihov totalitet on naziva umom.

Filozofije francuskog prosvjetiteljstva i njihovi revolucionarni nastavljači postulirali su svi um kao objektivnu povijesnu silu koja će, kad jednom bude oslobođena okova despotizma, svijet učiniti mjestom napretka i sreće. Držali su da će »sila uma, a ne snaga oružja, proširiti načela naše slavne revolucije«<sup>3</sup>. Svojom vlastitom silom um će trijumfirati nad društvenom iracionalnošću i zbaciti tlačitelje čovječanstva. »Sve bajke nestaju pred istinom, i sve ludosti padaju pred umom«<sup>4</sup>.

Međutim, implikacija da će se um smjestiti pokazati u praksi je dogma koju tok povijesti nije potvrdio. Hegel je vjerovao u nepobjedivu silu uma podjednako kao Robespierre. »Ona moć što je čovjek može nazivati svojom vlastitom, uzvišena nad smrću i propadanjem... sposobna je da sama stvara odluke. Ona se pojavljuje kao um. Njezino zakonotvorstvo ne ovisi ni o čemu drugome, i ne može uzeti svoja mjerila ni od kojeg drugog autoriteta na zemlji ili na nebu«<sup>5</sup>. Ali za Hegela um ne može vladati zbiljom ako zbilja nije po sebi postala umstvena. Ova umstvenost postaje moguća time što subjekt ulazi u sam sadržaj prirode

<sup>3</sup> Robespierre, citiran u knjizi: Georges Michon, *Robespierre et la guerre révolutionnaire* (Robespierre i revolucionarni rat), Pariz, 1937, str. 112.

<sup>4</sup> Robespierre u svom izvještaju o kultu Vrhovnog bića, citiranom od Alberta Mathieza, *Antoir de Robespierre* (O Robespierreu), Pariz, 1936, str. 112.

<sup>5</sup> Hegel, *Theologische Jüngendschrijft* (Mladalački teološki spisi), uredio H. Nohl, Tübingen, 1907, str. 89.

i povijesti. Objektivna zbilja je dakle, također, ozbiljenje subjekta. Ovo je shvaćanje koje je Hegel sažeo u svom naj temeljnijem stavu, naime da Bitak po svojoj supstanci jest 'subjekt'<sup>6</sup>. Značenje ovog stava može se razumjeti samo putem jedne interpretacije Hegelove *Logike*, ali mi ćemo pokušati dati privremeno tumačenje, koje će se kasnije proširiti<sup>7</sup>.

Ideja »supstance kao subjekta« shvaća zbilju kao proces u kojemu je sav bitak sjedinjenje protivurječnih sila. »Subjekt« ne označava samo spoznajno-teorijsko ja ili svijest, već način opstojanja, i to način opstojanja jednoga jedinstva koje se razvija u antagonističkome procesu. Sve što opstoji je »zbiljsko« samo utoliko što djeluje kao jedno »samost« (»Self«, njem. »Selbst«) — kroz sve protivurječne odnose koji sačinjavaju njegovu opstojnost. Treba ga zato smatrati vrstom »subjekta« koji se pokreće naprijed time što otkriva svoje unutrašnje protivurječnosti. Na primjer, kamen je kamen jedino utoliko što ostaje ista stvar, kamen, u toku čitavog svog djelovanja i reagiranja na stvari i procese sa kojima se nalazi u uzajamnom djelovanju. Kvasi se na kiši; opire se sjekiri; izdržava izvjestan teret prije nego što popusti. Biti — kamen jest neprestano izdržavanje svega što djeluje na kamen; to je neprekidan proces postojanja i bivanja kamenom. Kamen svakako ne izvršava »postojanje« kao svjestan subjekt. Kamen se mijenja u svom međusobnom djelovanju sa kišom, sjekirama i teretom; ne mijenja sebe sam. Biljka se, opet, sama otvara i razvija. Ona nije sad pupoljak a onda cvat, već je ona upravo čitavo kretanje od pupuljka preko cvata do istrunjenja. U tom kretanju biljka sebe uspostavlja i čuva. Mnogo je bliža od kamena tome da bude pravi »subjekt«, jer različiti stupnjevi razvitka biljke rastu iz same biljke; oni su njezin »život« i nisu joj nametnuti spolja.

Međutim, biljka ne »shvaća« ovaj razvitak. Ona ga ne »poima« kao svoj, i zato ne može umom ostvariti svoje vlastite mogućnosti, umom dovesti u zbilju. Takvo »poimanje« je proces istinskog subjekta i postiže se samo opstojanjem čovjeka. Samo čovjek ima moć samopoimanja, moć da bude samoodređujući subjekt u svim procesima postojanja, jer jedini on razumije mogućnosti i

<sup>6</sup> Vidi Heseler, *Phenomenology of Mind* (Fenomenologija duha), encl. prev. J. B. Baillie, London (The Macmillan Company, New York), 1910, str. 15.

<sup>7</sup> Vidi niže, str. 71. i dalje, 119. i dalje.

spoznaje »pojmove«. Samo njegovo opstojanje je proces ozbiljenja njegovih mogućnosti, oblikovanja njegovog života prema pojmovima uma. Ovdje susrećemo najvažniju kategoriju uma, naime slobodu. Um pretpostavlja slobodu, moć da se djeluje u skladu sa spoznajom, moć da se zbilja oblikuje u skladu sa svojim mogućnostima. Ispunjenje ovih ciljeva pripada jedino subjektu, koji je gospodar svog vlastitog razvitka i koji razumije svoje vlastite mogućnosti i mogućnosti stvari oko sebe. Sloboda, opet, pretpostavlja um, jer ona sama zahvaća spoznaju koja omogućuje subjektu da zadobije moć i da je ima. Kamen je ne posjeduje, a ni biljka. Obojem nedostaje zahvat spoznaje i zato nemaju zbiljske subjektivnosti, »čovjek, međutim, zna što je, — samo je na taj način zbiljski. Um i sloboda nisu bez te spoznaje ništa«<sup>8</sup>.

Um završava u slobodi, a sloboda je sama egzistencija subjekta. S druge strane, sam um opstoji samo kroz svoje ozbiljenje, kroz proces postajanja zbiljskim. Um je objektivna sila i objektivna zbilja jedino zato što su svi načini bića više ili manje načini subjektivnosti, načini ozbiljenja. Subjekt i objekt nisu razdvojeni nepremostivim ponorom, jer je objekt po sebi neka vrst subjekta i jer svi tipovi bića imaju svoj vrhunac u slobodnom »obuhvatom« subjektu, koji je sposoban da ozbilji um. Priroda tako postaje medij razvoja slobode.

Život uma javlja se u čovjekovoj neprestanoj borbi da shvati ono što opstoji i da ga preobrati u skladu sa shvaćenom istinom. Um je, također, u biti povijesna snaga. Njegovo ozbiljenje zbiva se kao proces u prostorno vremenskom svijetu i u posljednjoj analizi je čitava povijest čovječanstva. Termin koji označava um kao povijest jest duh (Geist) koji znači povijesni svijet gledan u odnosu na umstveni napredak čovječanstva — povijesni svijet ne kao lanac postupaka i događaja, već kao beskonačna borba da svijet prilagodi rastućim mogućnostima čovječanstva.

Povijest je organizirana u različita razdoblja, od kojih svako označava zasebnu razinu razvitka i predstavlja jedan konačan stupanj u ozbiljenju uma. Svaki stupanj treba zahvatiti i razumjeti kao cjelinu, pomoću vladajućih načina mišljenja i življenja koji ga obilježavaju, pomoću njegovih političkih i društvene ustanove, njegove znanosti, religije i filozofije. U ozbiljavanju uma postoje razni stupnjevi, ali ima samo jedan um, kao što ima samo

<sup>8</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Predavanja o povijesti filozofije), uredio J. Hoffmeister, Leipzig, 1938, str. 104.

jedna cijelost i jedna istina: zbilja slobode. »Ovaj konačni cilj je taj kojemu je neprestano težio proces svjetske povijesti, i kojemu su posvećivane žrtve što su uvijek i nanovo polagane na prostrani oltar zemlje. Ovo je jedini krajnji cilj koji se ozbiljava i ispunjuje; jedini pol počinka usred beskonačnog lanca događaja i prilika, i jedina istinska zbilja u njima«<sup>9</sup>.

*Neposredno* jedinstvo uma i zbilje nikada ne opstoji. Jedinstvo dolazi tek poslije dugačkog procesa koji počinje na najnižoj razini prirode i seže do najvišeg oblika egzistencije, naime do slobodnog i umstvenog subjekta koji živi i djeluje u samosvijesti svojih mogućnosti. Dokle god postoji neki jaz između zbiljskoga i mogućega, treba djelovati na ono prvo i mijenjati ga sve dok ne dođe u sklad sa umom. Sve dok zbilja nije oblikovana umom, ona uopće nije zbilja u strogom smislu riječi. Tako zbilja mijenja svoje značenje unutar pojmovnog ustrojstva Hegelovog sistema. Zbiljski sada znači ne sve što naprosto opstoji (to bi prije trebalo zvati pojavom), već ono što opstoji u obliku koji odgovara mjerilima uma. »Zbiljsko« je umno (racionalno), i samo to. Npr., država postaje zbilja samo kad odgovara dalim mogućnostima ljudi i dozvoljava njihov puni razvitak. Svaki prethodni oblik države još nije uman i zato još nije zbiljski.

iHegelov pojam uma ima, dakle, izrazito kritičan i polemičan karakter. On se protivi svakom prihvaćanju datog stanja stvari. Odriče hegemoniju svakog vladajućeg oblika egzistencije pokazujući antagonizme koji ga razrješavaju u druge oblike. Pokušat ćemo pokazati da je 'duh protivurječnosti' pokretna snaga Hegelove dijalektičke metode<sup>10</sup>.

Godine 1793. pisao je Hegel Schellingu: »Um i sloboda ostaju naša načela«. U njegovim ranim spisima ne postoji nikakav jaz između filozofskog i društvenog značenja tih načela, koja su iznošena istim revolucionarnim jezikom kakvim su se služili francuski jakobinci. Na primjer, Hegel kaže da značaj vremena počiva u činjenici da je »nestalo aureole koja je okruživala vodeće ugnjetace i bogove zemlje. Filozofi pokazuju dostojanstvo čovjeka; ljudi će naučiti da je osjećaju i ne samo da će tražiti svoja prava koja su zgažena u prah već će ih sami uzeti — učiniti svojim.

<sup>9</sup> *Philosophy of History*, str. 19—20.

<sup>10</sup> Sam Hegel označio je jednom prilikom bit svoje dijalektike kao »duh protivurječenja« (Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*) (Razgovori sa Goetheom u posljednjim godinama njegova života), 18. oktobra 1827).

Religija i politika igrale su istu igru. Prva je poučavala ono što je despotizam htio da poučava, prezir prema čovječanstvu i ne-sposobnost čovjeka da postigne dobro i da ispuni svoju bit svojim vlastitim naporima<sup>11</sup>. Susrećemo čak još ekstremnije iskaze, koji tvrde da ostvarenje uma traži društveni plan koji je u opreci sa datim poretom. U *Erstes systemprogramm des Deutschen Idealismus* (Prvi sustavni program njemačkog idealizma), napisanom godine 1796, nalazimo slijedeće: »Pokazat ću da baš kao što ne postoji ideja stroja, ne postoji ni ideja države, jer država je nešto mehaničko. Samo ono što je predmet slobode može se nazivati idejom. Moramo, stoga, transcendirati državu. Jer, svaka država mora sa slobodnim ljudima postupati kao sa zupcima u stroju. A to je upravo ono što ne treba da čini; zato država mora umrijeti«<sup>12</sup>.

Međutim, radikalni smisao osnovnih idealističkih pojmova polagano se napušta i oni se u sve većoj mjeri podešavaju prema vladajućem obliku društva. Ovaj proces, kao što ćemo vidjeti, zahtijeva pojmovna struktura njemačkog idealizma, koja zadržava odlučujuća načela liberalističkog društva i sprečava svaki prelaz preko njihovih granica.

Osobiti oblik koji je pomirenje između filozofije i zbilje primilo u Hegelovom sistemu bio je, međutim, određen zbiljskom situacijom u Njemačkoj u razdoblju u kojemu je on razrađivao svoj sistem. Hegelovi rani filozofski pojmovi bili su formulirani za vrijeme propadanja njemačkoga Reicha. Kao što je izjavio na početku svoje brošure o njemačkom ustavu (1802), njemačka država posljednje decenije osamnaestoga vijeka više »nije bila država«. Ostaci feudalnog despotizma i dalje su gospodarili u Njemačkoj, a pritisak je bio utoliko teži što su oni bili razbijeni u mnoštvo sitnih despotija, koje su se sve međusobno nadmetale. Reich »se sastojao od Austrije i Pruske, kneževa izbornika, 94 crkvena i svjetovna kneza, 103 baruna, 40 prelata i 51 grada Reicha; ukupno, sastojao se od blizu 300 teritorija. Sam Reich, nije posjedovao ni jednog jedinog vojnika, a njegov godišnji prihod iznosio je svega nekoliko tisuća forinti. Nije bilo nikakvog centraliziranog zakonodavstva. Vrhovni sud (*Reichskammergericht*)

<sup>11</sup> Hegel, pismo Schellingu iz aprila 1795, u *Briefe von und an Hegel* (Pisma Hegelova i Hegelu), ur. Karl Hegel, Leipzig, 1887.  
<sup>12</sup> *Dokumente z.u Hegels Entwicklung* (Dokumenti o Hegelovu razvoju), ur. J. Hoffmister, Stuttgart, 1936, str. 219. i dalje.

bio je leglo »ucjena, hirovitosti i mita«<sup>13</sup>. Još uvijek je prevladavalo kmetstvo, seljak je još tegleće živinče. Neki kneževi iznajmljivali su ili prodavali svoje podanike kao najamnike u stranim zemljama. Čvrsta cenzura djelovala je u pravcu potiskivanja i najmanjih tragova prosvijećenosti<sup>14</sup>. Jedan suvremenik opisuje stanje slijedećim riječima: »Bez zakona i pravde, bez zaštite od proizvoljnog oporezivanja, neizvjestan u pogledu života svojih sinova, i naše slobode i naših prava, nemoćna žrtva despotske sile, s egzistencijom bez jedinstva i nacionalnog duha ... ovo je status quo našeg naroda«<sup>15</sup>.

U oštroj suprotnosti prema Francuskoj, Njemačka nije imala jake, svjesne, političke odgojene srednje klase, koja bi povela borbu protiv, apolutizma. Plemstvo je vladalo bez opozicije. »Jedva je tko u Njemačkoj pomišljao na to da zavidi ovoj ogromnoj proizvoljnoj masi, ili da im ne priušti njihovo sretno preimućstvo«, primijetio je Goethe (Gete)<sup>16</sup>. Gradska srednja klasa, razasuta po brojnim gradićima, od kojih je svaki imao svoju vladu i svoje lokalne interese, bila je nemoćna da kristalizira i izvrši neku ozbiljnu oporbu. Bilo je, naravno, sukoba između vladajućih patricija i zanatlijskih cehova. Ali ovi nisu nigdje dostizali razmjere jednog revolucionarnog pokreta. Građani bi svoje peticije i pritužbe popraćali molbom bogu da Domovinu zaštititi od »strahote revolucije«<sup>17</sup>.

Još od njemačke reformacije mase su se navikle na činjenicu da za njih sloboda znači »unutrašnju vrijednost« koja se može pomiriti sa oblicima robovanja, da je dužna poslušnost postojećoj vlasti preduslov trajnog spasenja, i da su trud i siromaštvo blagoslov u očima gospodnjim. Dugačak proces disciplinske obuke usmjerio je u Njemačkoj zahtjeve za slobodom i umom prema unutra. Jedna od odlučujućih funkcija protestantizma bila je da

<sup>13</sup> T. Perthes, *Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution* (Državni život Njemačke prije revolucije), Hamburg, 1845, str. 19 34, 41. Vidi, također, W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren* (Njemačka prije stotinu godina), Leipzig, 1887.

<sup>14</sup> K. T. von Heigel, *Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs* (Njemačka povijest od smrti Fridriha Velikog do raspada staroga Reicha), Stuttgart, 1899 i kasnije, sv. I, str. 77.

<sup>15</sup> J. Müller, u »von Heigel«, op. cit., str. 115.

<sup>16</sup> *Dichtung und Wahrheit* (Pjesništvo i istina), u *Werke, Cotta'sche Jubiläumsausgabe*, (Djela, jubilarno izdanje kuće Cotta), sv. XXII, str. 51.

<sup>17</sup> von Heigel, op. cit., str. 305—6.

navede emancipirane pojedince da prihvate novi društveni sistem koji se bio pojavio time što je njihove zahtjeve i traženja skrenula od izvanjskog svijeta u njihov unutrašnji život. Luther (Luter) je kršćansku slobodu uspostavio kao unutrašnju vrednotu koja treba da se ozbilji nezavisno od svih i svakakvih izvanjskih uslova. Društvena zbilja postala je beznačajna kada je bila u pitanju istinska bit čovjeka. Čovjek je naučio da prema sebi upravi svoj zahtjev za zadovoljenjem vlastitih mogućnosti i da svoje životno ispunjenje »traži unutra«, u sebi, a ne u izvanjskom svijetu<sup>18</sup>.

(Njemačka kultura neodvojiva je od svoga porijekla u protestantizmu. Pojavilo se tu carstvo ljepote, slobode i čudorednosti, koje nisu mogle potresti spoljašnja zbilja i borbe; ono je bilo odvojeno od bijednog društvenog svijeta i ukotvljeno u »duši« pojedince. Ovaj razvitak je izvor tendencije jasno uočljive u njemačkom idealizmu, spremnosti za pomirenje sa društvenom zbiljom. Ova pomirbena tendencija idealista neprestano se sukobljava sa njihovim kritičkim racionalizmom. U krajnjoj liniji, ideal koji su postavili kritički vidovi, umstvena politička i društvena reorganizacija svijeta izjalovljavaju se i pretvaraju u duhovnu vrijednost. »Obrazovane« klase izolirale su se od praktičkih i, učinivši tako sebe nesposobnima da svoj um primijene na preoblikovanje društva, realizirale su sebe u carstvu znanosti, umjetnosti, filozofije i religije. To carstvo je postalo za njih »istinska zbilja«, koja premašuje bijedu opstojećih društvenih okolnosti; ona je podjednako bila sklonište istine, dobrote, ljepote, sreće i, što je najvažnije, kritičkog raspoloženja, koje se nije moglo skrenuti u društvene kanale. Kultura je, dakle, bila u biti idealistička, zauzeta idejom stvari više negoli stvarima samim. Ona je slobodu *misli* stavlja ispred slobode akcije, moral ispred praktičke pravde, unutrašnji život ispred društvenog života čovjekovog. Međutim, ova idealistička kultura, baš zato što je bila daleko od nepodnošljive zbilje i time se održala netaknutom i neukaljanom, služila je, usprkos svojim lažnim utjehama i slavljenju, kao riznica takvih istina kakve u povijesti čovječanstva još nisu bile uočene.

<sup>18</sup> Vidi *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Studije o autoritetu i obitelji. Izvještaji o istraživanjima iz Instituta za društvena istraživanja), Paris, 1936, str. 136. i dalje, i *Zeitschrift für Sozialforschung* (Časopis za društvena istraživanja), Paris, 1936, sv. V, str. 188, i dalje.

Hegelov sistem je posljednji veliki izraz ovog kulturnog idealizma, posljednji veliki pokušaj da se misao učini sklonište uma i slobode. Početni kritički poticaj njegova mišljenja, međutim, bio je dovoljno jak da ga navede da napusti tradicionalnu odvojenost idealizma od povijesti. Učinio je filozofiju konkretnim povijesnim činocem i povukao povijest u filozofiju. Povijest, međutim, ako je shvaćena, razbija idealistički okvir.

Hegelov sistem nužno se povezuje sa jednom određenom političkom filozofijom i određenim društvenim i političkim poretkom. Dijalektika između građanskog društva i države restauracije nije slučajna u Hegelovoj filozofiji, niti je tek odjeljak u njegovoj *Filozofiji prava*; njezina načela već djeluju u pojmovnom ustrojstvu njegova sistema. Njegovi osnovni pojmovi su, u drugu ruku, tek vrhunac čitave tradicije zapadnjačke misli. Oni se mogu razumjeti samo ako se tumače unutar te tradicije.

Do sada smo hegelovske pojmove ukratko pokušali postaviti u njihovu konkretnu povijesnu pozadinu. Ostaje nam da ishodište Hegelovog sistema proslijedimo do njegovih izvora u filozofskoj situaciji njegova vremena.

## 2. FILOZOFSKA POZADINA

Njemački idealizam izbavio je filozofiju od napada britanskoga empirizma, i borba između njih postala je ne samo sudar različitih filozofskih škola već borba za filozofiju kao takvu. Filozofija nikada nije prestala polagati pravo na to da rukovodi čovjekovim nastajanjima prema umstvenom savladavanju prirode i društva, ili da taj zahtjev temelji na činjenici da filozofija obrađuje najviše i najopćije pojmove za spoznavanje svijeta. Sa Descartesom (Dekart) je praktički razvoj filozofije poprimio novi oblik, koji je bio u skladu sa naglim napretkom moderne tehnologije. On je objavio »praktičku filozofiju pomoću koje, ako znamo snagu i učinak vatre, vode, zraka, zvijezda, neba i svih drugih tijela koja nas okružuju... možemo i njih upotrijebiti za sve one svrhe za koje su podesni, i na taj način sebi učiniti gospodarima i posjednicima prirode!«<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> *Discourse on Methode* (Rasprava o metodi), dio VI, u *Philosophical Works* (Filozofska djela), ur. E. S. Haldane i G. R. T. Ross, Cambridge, 1931, sv. I, str. 119.

Izvišenje ove zadaće bilo je u sve većoj mjeri povezano s ustanovljavanjem sveopće važećih zakona i pojmova spoznaje. Umstveno vladanje nad prirodom i društvom pretpostavljalo je spoznaju istine, a istina je bila jedna općenost nasuprot mnogolikoj pojavnosti stvari ili njihovom neposrednom obliku u zamjedbii pojedinaca. Ovo načelo živjelo je već u najranijim pokušajima grčke spoznajne teorije: istina je sveopća i nužna, i time protivurječi običnom iskustvu promjene i slučaja.

(Pojam da je istina suprotna činjenicama opstojnosti nezavisna od slučajnih pojedinaca postoji kroz čitavo povijesno razdoblje u kojemu čovjekov društveni život označavaju antagonizmi među sukobljenim pojedincima i skupinama. Općost (the universal) je hipostazirana kao filozofska reakcija na povijesnu činjenicu da u društvu prevladavaju samo pojedinačni interesi, dok se opći interes afirmira samo »iza leđa« pojedinaca. Suprotnost između općeg i pojedinačnog poprimila je oštiji oblik kada su u modernoj eri istaknute parole općenite (general) slobode i kada se smatralo da se odgovarajući društveni predah može ostvariti samo putem spoznaje i djelatnosti emancipiranih pojedinaca. Svi ljudi proglašeni su slobodnima i jednakima, međutim, djelujući prema svom znanju i slijedeći vlastiti interes, oni su stvorili i iskusili poredak zavisnosti i kriza koje se stalno obnavljaju. Opća utakmica između slobodnih ekonomskih subjekata nije uspostavila umstvenu zajednicu koja bi mogla čuvati i zadovoljavati potrebe i želje svih ljudi. Život ljudi bio je prepušten ekonomskim mehanizmima jednog društvenog sistema koji je pojedince dovodio u međusoban odnos kao izolirane kupce i prodavače robe. Ovo aktualno nepostojanje umstvene zajednice bilo je uzrok filozofskom traženju jedinstva (Einheit) u općenitosti (universality — Allgemeinheit) uma.

Da li ustrojstvo pojedinačnog umovanja (subjektivnost) daje ikakve opće zakone i pojmove koji bi mogli tvoriti sveopća mjericila racionalnosti? Može li se na autonomiji pojedinaca sagraditi sveopći umstveni poredak? Izlažući potvrđan odgovor na ovo pitanje, spoznajna teorija njemačkog idealizma težila je jednom sjedinjavajućem načelu koje bi sačuvalo temeljne ideale individualističkog društva, a da ne postane žrtvom njegovih antagonizama. Britanski empiristi pokazali su da ni jedan jedini pojam ili zakon uma ne bi mogao polagati pravo na općenitost da je jedinstvo uma jedinstvo običaja ili navike, koje se drži činjenica, ali nikada njima ne upravlja. Prema njemačkim idealistima, ovaj

napad ugrozio je sva nastojanja da se vladajućim oblicima života nametne neki rad. U empirijskoj zbilji nisu se mogli naći jedinstvo i općenitost; oni nisu bili činjenice. Štaviše, samo ustrojstvo empirijske zbilje činilo se da podupire pretpostavku da se oni nikada ne bi mogli izvesti iz datih činjenica. Ako, međutim, ljudima nije uspijevalo da svojim autonomnim umom i čak u protivurječnosti sa činjenicama stvore jedinstvo i općenitost, trebalo je da ne samo svoje intelektualne nego i svoje materijalno opstojanje predaju vladajućem empirijskom poretku života. Problem, tako, nije bio samo filozofski nego se ticao povijesne sudbine čovječanstva.

Njemački idealisti priznavali su konkretne povijesne manifestacije problema; ovo jasno pokazuje činjenica da su svi oni povezivali teorijski um sa praktičnim umom. Postoji nužan prelaz od Kantove analize transcendentalne svijesti do njegovog zahtjeva za zajednicom jednog *Weltbürgerreicha* (svjetskog građanskog carstva), od Fichteovog pojma čistoga ja do njegove konstatacije jednog totalno jedinstvenog i reguliranog društva (*der geschlossene Handelsstaat* — zatvorena trgovinska država); i od Hegelove ideje uma do njegovog označavanja države kao jedinstva zajedničkog i pojedinačnog interesa i time kao ozbiljenja uma.

Idealistički protivnapad nije bio izazvan empirijskim pristupom Locke (Lok) i Hume (Hjum), nego njihovim odbacivanjem općih ideja. Pokušali smo pokazati da je pravo uma na oblikovanje zbilje zavisilo od čovjekove sposobnosti da ima općevažne istine. Um je preko grube činjenice onoga što jest mogao voditi do ostvarenja onoga što je trebalo da bude samo zahvaljujući sveopćosti i nužnosti svojih pojmova (koji su, sa svoje strane, kriteriji njegove istine). Empiristi su nijekali ove pojmove. Općenite su predodžbe, rekao je Locke, »izmišljotine i tvorevine razuma, koje je on napravio za vlastitu upotrebu, a tiču se samo znakova... Kada zato napuštamo posebnosti, općosti (generals) koje ostaju samo su tvorevine koje smo sami napravili...«<sup>20</sup>. Za Humea, opće predodžbe su apstrahirane od posebnih, i »predstavljaju« posebno i jedino posebno<sup>21</sup>. One nikad ne mogu dati sve-

<sup>20</sup> *Essay Concerning Human Understanding* (Ogled o ljudskom razumu), knj. III, pogl. 3, odsjek II, u *Philosophical Works*, ur. J. A. St. John, London, 1939, sv. II, str. 14.

<sup>21</sup> *A Treatise of Human Nature* (Traktat o ljudskoj naravi), knj. T, dio T, odsjek VII, ur. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1928, str. 17. i dalje.

opća pravila ili načela. Ako se htjelo prihvatiti Humea, trebalo je odbaciti tvrdnju uma da je on taj koji organizuje zbilju. Jer, kao što smo vidjeli, tvrdnja se temeljila na sposobnosti uma da dođe do istine čije važenje ne potječe od iskustva i koje se da pače može suprotstaviti iskustvu. »Nije... um onaj koji vodi život, već običaj«<sup>22</sup>. Ovaj zaključak empiričkih istraživanja više je nego potkopao metafiziku. Zatvorio je ljude u granice »datoga«, u opstojeći red stvari i događaja. Odatle je čovjek mogao dobiti pravo da pođe dalje, dalje ne od neke pojedinosti unutar toga reda, nego dalje izvan čitavog toga reda samog? Odakle je mogao dobiti pravo da taj red podvrgne sudu uma? Ako su iskustvo i običaji imali biti jedini izvor njegovog znanja i vjerovanja, kako je mogao postupati protiv običaja, kako postupati u skladu sa idejama i načelima koji još nisu bili prihvaćeni i utvrđeni. Istina se nije mogla suprotstaviti datom poretku niti um govoriti protiv njega. Rezultat nije bio samo skepticizam, nego komformizam. Empiričko sužavanje ljudske naravi na spoznaju »datoga« otklonilo je želju kako za tim da se premaši datost, tako i da se nad njim očajava. »Jer ništa nije izvjesnije nego to da očaj ima na nas gotovo isti učinak kao užitak, i da jedva što upoznamo nemogućnost da nam se neka želja ispuni, već nestaje i same želje, čim vidimo da smo stigli do krajnjeg ekstrema ljudskoga uma, zadovoljeni smo«<sup>23</sup>.

Njemački idealisti smatrali su da ova filozofija izražava abdikaciju uma. Pripisati opstojanje općih ideja snazi običaja, a načela po kojima se shvaća zbilja psihološkim mehanizmima za njih je bilo jednako poricanju istine i uma. Ljudska je psihologija neizvjesnosti i slučaja sa kojega se nikakva nužnost ni općenitost ne bi mogla izvesti. A, ipak, takva nužnost i općenitost bila je jedina garancija uma. Ako se za opće pojmove koji svojataju takvu nužnost i općenitost ne bi moglo dokazati da nisu samo proizvodi mašte, da dobivaju svoje važenje ne od iskustva niti od individualne psihologije, ako se, drugim riječima, ne bi moglo dokazati da se oni mogu primijeniti na iskustvo, a da ne dolaze od samog iskustva, onda, izjavili su idealisti, um treba da se pokloni pred naložima empiričkog učenja. A ako umstve-

<sup>22</sup> Hume, *An Abstract of A Treatise of Human Nature* (Sažetak Traktata o ljudskoj naravi), prvi put objavljen godine 1938, Cambridge University Press, str. 16.

<sup>23</sup> Hume, *Treatise, Uvod*, str. XXII.

no spoznavanje, tj. spoznavanje pomoću pojmova koji ne potječu od iskustva, znači metafiziku, onda je napad na metafiziku u isto vrijeme napad na uvjete ljudske slobode, jer je pravo uma da vodi iskustvo sastavni dio tih uvjeta.

Kant je prihvatio gledanje empirista da sva ljudska spoznaja počinje i završava iskustvom, da jedino iskustvo pruža građu za pojmove uma. Nema čvršćeg empirističkog iskaza od onoga kojim počinje njegova *Kritika čistog uma*. »Cijelo mišljenje mora se, izravno ili neizravno, ... u krajnjoj liniji odnositi na intuicije i zato, kod nas, na osjetnost, jer nam nijedan predmet ne može biti dan ni na koji drugi način.« Kant drži, međutim, da empiristi nisu pokazali da iskustvo, također, pruža sredstva i načine kojima je ta empirijska građa organizirana. Ako bi se moglo dokazati da su ova načela organizacije istinski posjed ljudskog duha i da ne potječu od iskustva, onda bi neovisnost i sloboda uma bile spašene. Samo bi iskustvo postalo proizvodom uma, jer tada ono ne bi bilo nesređena mnogolikost osjeta i utisaka, već obuhvatna organizacija svih njih.

Kant je prihvatio gledanje empirista da sva ljudska spoznaja »oblike« koji organiziraju mnogolikost podataka što mu ih pružaju osjetila. Oblici »intuicije« (prostor i vrijeme) i oblici »razuma« (kategorije) jesu općosti (universals) ipreko kojih duh sređuje mnogoliku osjetnost u kontinuum iskustva. Oni su *a priori* svim osjetima i utiscima, tako da utiske »dobivamo« i redamo pred ovim oblicima. Jedinstvo pruža nužan i sveopći poredak jedino zahvaljujući *a priori* djelatnosti ljudskoga duha, koji sve stvari i događaje zamjećuje u oblicima prostora i vremena i shvaća ih pod kategorijama jedinstva, zbilje, supstancijalnosti itd. Ovi oblici i kategorije ne potječu od iskustva, jer, kao što je istakao Hume, ne može se naći nikakav utisak ili osjet koji bi im odgovarao; pa ipak iskustvo kao organiziran kontinuum počinje u njima. Oni su općevažeci i primjenjivi jer čine samo ustrojstvo ljudskog uma. Svijet predmeta kao opći i nužan poredak proizvod je subjekta — ne pojedinca, nego onih činova intuicije i razuma koji su zajednički svim pojedincima s obzirom da sačinjavaju same uvjete iskustva.

Ovo opće ustrojstvo duha Kant određuje kao »transcendentalnu svijest«. Ona se sastoji od oblika intuicije i razuma koji, po Kantovoj analizi, nisu statički okviri, već oblici operiranja koji opstoje samo u činu opažanja i shvaćanja. Transcendentalni oblici intuicije ili spoljašnje čulo sintetiziraju mnogolikost OSJET-



nih podataka u jedan prostorno — vremenski red. Zahvaljujući kategorijama, rezultati ovoga dovedeni su u sveopće i nužne odnose uzroka i posljedice, supstancije, uzajamnosti, itd. A čitav ovaj kompleks sjedinjen je u »transcendentalnoj apercpciji«, koja cijelo iskustvo povezuje sa mislećim ja, i time daje iskustvu kontinuitet »mojega« iskustva. Ovi procesi sinteze, *a priori* i zajednički svima duhovima, te odatle sveopći, međusobno su ovisni i imaju da *in toto* sudjeluju u svakom spoznajnom činu.

Ono što Kant zove »najvišom« sintezom, sintezom transcendentalne apercpcije, jest svijest o jednome »ja mislim«, koje prati svako iskustvo. Preko nje misleće ja sebe spoznaje kao kontinuirano, prisutno i djelotvorno, u toku čitavoga niza svojih iskustava. Transcendentalna apercpcija je zato krajnja osnova subjektivnog jedinstva, i time osnova sveopćosti i nužnosti svih objektivnih odnosa.

Transcendentalna svijest ovisi o građi koju prima putem osjetila. Mnogolikost ovih utisaka postaje, međutim, organiziranim svijetom povezanih predmeta i odnosa samo zahvaljujući operacijama transcendentalne svijesti. Ako, dakle, spoznajemo utiske samo u kontekstu *a priori* oblika, ne možemo znati kako ili što su »stvari po sebi« koje utiske uzrokuju. Ove stvari-po-sebi, za koje se smatra da opstoje izvan oblika duha, ostaju potpuno nepoznatljive.

Hegel je smatrao da ovaj skeptički element u Kantovoj filozofiji škodi njegovom pokušaju da oslobodi um empirističkih napadaja. Dokle god su stvari-po-sebi ostajale van dosega uma, um je ostajao puko subjektivno načelo bez ikakve moći nad objektivnim ustrojstvom zbilje. Tako se svijet raspao u dva zasebna dijela: subjektivnost i objektivnost, razum i osjet, misao i egzistenciju.

Ovo razdvajanje za Hegela nije prvenstveno bilo spoznajno-teorijski problem. On je mnogo puta naglasio da odnos subjekta i predmeta, njihova suprotnost, označava konkretan opstojeći sukob, i da je njegovo rješenje jedinstvo suprotnosti, stvar prakse jednako kao i teorije. Kasnije je opisao povijesni oblik toga sukoba kao »otuđenje« (*Entfremdung*) duha, što znači da svijet predmeta, koji je izvorno proizvod čovjekova rada i spoznavanja, postaje neovisan o čovjeku jer dolazi u vlast nekontroliranih snaga i zakona, u kojima čovjek ne prepoznaje sebe. U isto vrijeme, misao se otuđuje od zbilje, a istina postaje nemoćni ideal sačuvan u mišljenju, dok aktualni svijet nužno ostaje izvan nje-

govog utjecaja. Ako čovjek ne bi uspio ponovno ujediniti razdvojene dijelove svojega svijeta i dovesti prirodu i društvo pod doseg uma, on je zauvijek osuđen na izjalovljenje. Zadaća je filozofije u ovom razdoblju općeg raspadanja da pokaže načelo koje će ponovno uspostaviti izgubljeno jedinstvo i totalitet.

Hegel iznosi ovo načelo u pojmu uma. Mi smo pokušali ocrtati društveno-povijesne i filozofske korijene ovog pojma, koji čini vezu između naprednih ideja francuske revolucije i prevladavajućih struja u filozofskom raspravljanju. Um je istinski oblik zbilje, u kojemu su sve suprotnosti subjekta i objekta sjedinjene tako da sačinjavaju istinsko jedinstvo i općenitost. Hegelova filozofija je na taj način sistem koji, nužno, sva carstva bića svodi pod sveobuhvatnu ideju uma. Neorganski kao i organski svijet, priroda kao i društvo, dovedeni su ovdje pod vlast duha.

Hegel je smatrao da je sistematski karakter filozofije proizvod povijesne situacije. Povijest je dostigla stupanj na kojemu su bile pri ruci sve mogućnosti da se ostvari ljudska sloboda. Sloboda, međutim, pretpostavlja zbilju uma. Čovjek bi mogao biti slobodan, mogao bi razviti sve svoje mogućnosti, samo ako čitavim njegovim svijetom vlada jedna sjedinjujuća umstvena volja i spoznaja. Hegelovski sistem anticipira jedno stanje u kojemu je ova mogućnost postignuta. Povijesni optimizam kojim on odiše dao je osnovu za Hegelov tzv. »pan-logizam«, koji tretira svaki oblik bića kao da je oblik uma. Prelazi od *Logike* do *Filozofije prirode*, i od ove do *Filozofije duha* učinjeni su na pretpostavci da zakoni prirode izviru iz umstvenog ustrojstva bitka i da u jednom kontinuumu vode do zakona duha. Carstvo duha postiže u slobodi ono što carstvo prirode postiže u goljoj nuždi — ispunjenje mogućnosti koje leže u zbilji. O ovom stanju zbilje Hegel govori kao o »istini«.

Istina nije samo pridana stavovima i sudovima, ona, ukratko, nije samo atribut misli nego i zbiljnosti u procesu. Nešto je istinito ako je ono što može biti, ako ispunjava sve svoje objektivne mogućnosti. Hegelovim jezikom, ono je tada identično sa svojim »pojmom«.

Pojam ima dvostruku funkciju. On obuhvaća prirodu ili bit nekog predmeta i time predstavlja njegovu istinitu misao. U isto vrijeme, on se odnosi na aktualno ozbiljenje te prirode ili biti, na njezino konkretno opstojanje. Sve temeljne pojmove hegelovskog sistema karakterizira ista dvosmislenost. Oni nikada ne označavaju puke pojmove kao u formalnoj logici, već oblike ili na-

čine bića koje misao obuhvaća. Hegel ne pretpostavlja neki mistični identitet misli i zbilje, ali drži da ispravna misao predstavlja zbilju jer je potonja, u svom razvitku, dosegla stupanj na kojemu opstoji u suglasju sa istinom. Njegov »pan-logizam« približava se vlastitoj suprotnosti; moglo bi se reći da on uzima načela i oblike mišljenja od načela i oblika zbilje, tako da logički zakoni reproduciraju one što upravljaju kretanjem zbilje. Sjedinjenje suprotnosti je proces koji Hegel pokazuje na primjeru svake pojedinosti koja opstoji. Logički oblik »suda« izražava neko zbivanje u zbilji. Uzmimo npr., sud: ovaj čovjek je rob. Prema Hegelu, on znači da je čovjek (subjekt) pao u ropstvo (predikat), ali, iako je rob, on i dalje ostaje čovjek, dakle, u biti, slobodan i suprotstavljen svojoj sudbini. Sud ne pridaje neki predikat jednom čvrstom subjektu, već označava zbiljski proces subjekta, u kojemu ovaj postaje nešto drugo nego što jest. Subjekt *jest* sam proces postajanja predikata i protivurječenje ovome. Ovaj proces rastvara čvrste subjekte, s kojima je računala tradicionalna logika, u mnoštvo antagonističkih odnosa. Zbilja se pokazuje kao dinamizam u kojemu se svi stalni oblici otkrivaju kao puke apstrakcije. Prema tome, kada u Hegelovoj logici pojmovi prelaze iz jednog oblika u drugi, ovo se odnosi na činjenicu da u ispravnom mišljenju jedan oblik bitka prelazi u drugi i da se svaki posebni oblik može odrediti jedino totalitetom antagonističkih odnosa u kojima taj oblik opstoji.

Naglasili smo činjenicu da je, za Hegela, istina dosegla stupanj na kojemu ona opstoji u istini. Ovaj iskaz treba sada ispraviti. Hegel ne želi reći da sve što opstoji opstoji u skladu sa svojim mogućnostima, nego da je duh dosegao samosvijest svoje slobode i postao sposoban da oslobodi prirodu i društvo. Ostvarenje duha nije činjenica, nego zadaća. Oblik u kojemu se predmeti neposredno javljaju još nije njihov istinski oblik. Ono što je jednostavno dato isprva je negativno, drugačije no što su njegove zbiljske mogućnosti. Ono postaje istinito samo u procesu prevladavanja te negativnosti, tako da rođenje istine zahtijeva smrt datog stanja bića. Hegelov optimizam temelji se na jednom rušilačkom shvaćanju datoga. Svi oblici zahvaćeni su rastvarajućim kretanjem uma, koji ih briše i mijenja sve dok ne odgovaraju svome pojmu. Ovo je kretanje što ga misao odražava u procesu »posredovanja« (*Vermittehmig*). Ako slijedimo istiniti sadržaj naših zamjedbi i pojmova, svako međusobno ograničavanje čvrstih predmeta se gubi. Oni se rastvaraju u mnoštvu odnosa

koji iscrpljuju razvijeni sadržaj tih predmeta i završavaju u sveobuhvatnoj djelatnosti subjekta.

Hegelova filozofija je doista ono čime ju je nazvala reakcija koja je za njom uslijedila, negativna filozofija. Nju, izvorno, pokreće uvjerenje da su date činjenice, koje se zdravom razumu javljaju kao pozitivno kazalo istine, u zbilji negacija istine, tako da se istina može uspostaviti jedino njihovim uništenjem. Pokretna snaga dijalektičke metode leži u tom kritičkom uvjerenju.

Dijalektika je u svojoj cijelosti vezana uz shvaćanje da su svi oblici bitka prožeti jednom bitnom negativnošću, i da ova negativnost određuje njihov sadržaj i njihovo kretanje. Dijalektika predstavlja protuudar svakom obliku pozitivizma. Od Humea do današnjih logičkih pozitivista, načelo ove potonje filozofije bio je krajnji autoritet činjenice, a promatranje neposredne datosti bilo je krajnja metoda provjeravanja. Sredinom devetnaestog vijeka, i prvenstveno kao odgovor razornoj tendenciji racionalizma, pozitivizam je poprimio osobiti oblik jedne sveobuhvatne »pozitivne filozofije«, koja je imala zamijeniti tradicionalnu metafiziku. Nosioci tog pozitivizma veoma su se trudili da naglase konzervativni i afirmativni stav svoje filozofije: to navodi inisao na to da bude zadovoljna činjenicama, da se odrekne toga da prelazi preko njihovih granica, te da se klanja datom stanju stvari. Za Hegela, činjenice po sebi nemaju nikakav autoritet. One su »postavljene« (*gesetzt*) subjektom, koji ih je posredovao u obuhvatnom procesu svojega razvitka. Provjeravanje, u krajnjoj liniji, pripada tom procesu sa kojim su povezane sve činjenice, a koji određuje sadržaj tih činjenica. Sve što je dato mora biti opravdano pred umom, koji je tek totalitet prirodnih i čovjekovih sposobnosti.

Hegelova filozofija, međutim, koja počinje negacijom datoga i neprekidno zadržava ovu negativnost, zaključuje izjavom da je povijest postigla zbilju uma. Njegovi osnovni pojmovi bili su i dalje povezani sa društvenim ustrojstvom vladajućeg sistema, i u tom pogledu se također može reći da je njemački idealizam sačuvao baštinu francuske revolucije.

Međutim, »pomirenje ideje sa zbiljom«, proglašeno u Hegelovoj *Filozofiji prava*, sadrži jedan odlučujući element koji ukazuje na nešto dalje od pukoga pomirenja. Ovaj element sačuvan je i iskorišćen u kasnijoj doktrini o negaciji filozofije. Filozofija dolazi do svog kraja tada kada je formulirala svoj pogled na jedan svijet u kojemu je um ostvaren. Ako u tom času zbilja sa-

država uslove ikoji su nužni da bi se um doista materijalizirao, misao može prestati da se brine za ideal. Istini bi sada bila potrebna zbiljska povijesna praksa — da bi se ispunila. S napuštanjem ideala, filozofija napušta svoju kritičku zadaću i prepušta je jednoj drugoj sili. Konačni vrhunac filozofije time u isto vrijeme njezina abdikacija. Oslobođena svoje preokupacije idealom, ona je, također, oslobođena svoga suprotstavljanja zbilji. To znači da ona prestaje biti filozofija. Ne znači, međutim, da se misao tada mora pokoriti opstojećem poretku. Kritičko mišljenje ne prestaje, već uzima novi oblik. Napori uma prenose se na društvenu teoriju i društvenu praksu.

Hegelova filozofija pokazuje pet različitih stupnjeva u svom razvitku:

1. Razdoblje od 1790. do 1800. godine označava pokušaj da se za filozofiju formuliра religiozan temelj, kao što to dolazi do izražaja u sabranim spisima toga razdoblja, *Theologische Jugendschriften* (Teološki spisi iz mladosti).

2. U godinama 1800—1801. Hegel je formulisao svoje filozofsko stanovište i interese putem kritičkog raspravljanja o suvremenim filozofskim sistemima, osobito Kantovom, Fichteovom i Schellingovom. Hegelova glavna djela toga razdoblja jesu: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije), *Glauben und Wissen* (Vjervanje i znanje) i drugi članci u *Kritisches Journal der Philosophie* (Kritički filozofski časopis).

3. Godine 1801. do 1806. dale su *Jenenser* (jenski) sistem, najraniji oblik Hegelovog potpunog sistema. Ovo je razdoblje dokumentirano djelima *Jenenser Logik und Metaphysik*, *Jenenser Realphilosophie* i *System der Sittlichkeit* (Sistem cudorednosti).

4. Godina 1807, objavljivanje *Fenomenologije duha*.

5. Razdoblje konačnog sistema, koji je već 1808—11. skiciran u *Philosophische Propädeutik* (Filozofska propedeutika), ali nije bio završen prije 1817. Ovom razdoblju pripadaju djela koja sačinjavaju glavninu Hegelovih spisa: *Znanost logike* (1812—16), *Enciklopedija filozofskih znanosti* (1817, 1827, 1830), *Filozofija prava* (1821) i razna berlinska predavanja o filozofiji povijesti, povijesti filozofije, estetici i religiji.

Razrada Hegelovog filozofskog sistema popraćena je serijom političkih odlomaka, koji nastoje primijeniti njegove nove filozofske ideje na konkretne povijesne situacije. Ovaj proces pri-

davanja filozofskih zaključaka kontekstu društvene i političke zbilje počinje godine 1798. njegovim povijesnim i političkim studijama; nastavlja se njegovim *Die Verfassung Deutschlands* (Ustavom Njemačke) godine 1802. i ide sve do godine 1831, kada je pisao svoju studiju o engleskom zakonskom prijedlogu o izbornoj reformi. Povezivanje njegove filozofije sa povijesnim zbivanjima njegovog vremena čini Hegelove političke spise dijelom njegovih sistematskih djela, te oboje treba razmatrati zajedno da bi njegovi osnovni pojmovi dobili filozofsko, kao i povijesno i političko tumačenje.

## I.

## HEGELOVI MLADALAČKI TEOLOŠKI SPISI

(1790—1800)

Ako želimo osjetiti atmosferu iz koje je potekla Hegelova filozofija, moramo se vratiti kulturnoj i političkoj sredini južne Njemačke u posljednjim decenijama osamnaestoga vijeka. U Wurtembergu, zemlji kojom je vladao despotizam koji je upravo bio pristao na neka mala ustavna ograničenja vlastite moći, počele su ideje 1789. vršiti jak uticaj, osobito na intelektualnu omladinu. Izgledalo je da je prošlo razdoblje ranijeg okrutnog despotizma; despotizma pod kojim je čitava zemlja bila terorizirana stalnim vojničkim regrutacijama za inozemne ratove, teškim proizvoljnim porezima, prodajom položaja, uspostavljanjem monopola koji su pljačkali mase i punili škrinje rasipnoga kneza, naglim hapšenjima zbog najsitnije sumnje ili najneznatnijeg protesta<sup>1</sup>. Sukobi između vojvode Karla Eugena i Staleža bili su godine 1770. ublaženi sporazumom, pa je time otklonjena najočitija zapreka za funkcioniranje jedne centralističke vlade, ali rezultat je bio jedino to što je apsolutizam podijeljen između lične vladavine vojvode i interesa feudalne oligarhije.

Njemačko prosvjetiteljstvo, međutim, taj slabiji duplikat engleske i francuske filozofije koja je razbila ideološki okvir apsolutističke države, bilo se uvuklo u 'kulturni život Württemberga: vojvoda je bio učenik »prosvjetljenog despota« Friedricha II pruskog, i u kasnijem razdoblju svoje vladavine dozvolio je sebi prosvjetljeni apsolutizam. Duh prosvjetiteljstva nastavljao se u školama i sveučilištima koje je on podržavao. O religioznim i po-

litičkim problemima raspravljalo se na način racionalizma osamnaestoga vijeka, isticalo se dostojanstvo čovjeka, kao i njegovo pravo da svoj život oblikuje suprotno svim zastarjelim oblicima autoriteta i tradicije, i hvalila se tolerancija i pravda. Ali mlada generacija koja je tada pohađala teološko Sveučilište u Tiibingenu — a u njoj je Hegel, Schelling i Holderlin (Helderlin) — bila je prvenstveno pod dojmom suprotnosti koja je postojala između ovih ideala i bijednih prilika koje su doista vladale u njemačkom Rajihu. Nisu postojali ni najmanji izgledi da bi u jednoj reorganiziranoj državi i društvu prava čovjeka zauzela svoje mjesto. Istina, studenti su pjevali revolucionarne pjesme i prevodili Marseljezu, možda su sadili drvo slobode i vikali protiv tirana i njihovih slugu, ali su znali da je sva ta djelatnost bila nemoćan protest protiv još neuzdrmanih snaga što su tlačile njihovu domovinu. Jedino čemu su se mogli nadati bilo je nešto ustavne slobode, koja bi uspostavila bolju ravnotežu snaga između kneza i staleža.

U tim prilikama, oči mlade generacije sa čežnjom su se okretale prema prošlosti, a osobito prema onim povijesnim razdobljima u kojima je prevladavalo jedinstvo između intelektualne kulture ljudi i njihova društvenog i političkog života. Holderlin je nacrtao zanosnu sliku stare Grčke, a Hegel je napisao glorifikaciju starog grada-države, koja je mjestimično čak zasjenila zanosni opis ranoga kršćanstva što ga je dao taj student teologije. Otkrivamo da je u Hegelovim ranim teološkim fragmentima interes za politiku uvijek nanovo provaljivao u razmatranje religioznih problema. Hegel je vruće nastojao ponovo uhvatiti snagu koja je u antičkim republikama proizvela i održala živo jedinstvo ovih sfera kulture i koja je proizvela slobodni razvoj svih nacionalnih sila. Govorio je o skrivenoj moći kao o *Volksgeistu* (duhu naroda): »Duh jednog naroda, njegova povijest, religija i stupanja političke slobode koji je postigao ne mogu se odvojiti jedni od drugih niti u pogledu njihovog utjecaja niti u pogledu njihove kakvoće; oni su spleteni u jedno .. .«<sup>2</sup>.

Hegelova upotreba *Volksgeista* usko je povezana sa Montesquieuovom (Monteskije) upotrebom *esprit generala* (općeg duha) jednoga naroda kao osnove njegovih društvenih i političkih zakona. »Narodni duh« nije shvaćen kao mistički ili metafizički entitet, već predstavlja cjelinu prirodnih, tehničkih, ekonomskih,

<sup>1</sup> Vidi Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenthums und Landes Württemberg* (Povijest kneževske kuće i zemlje Württemberg), Stuttgart, 1839, dio III, odsjek 2, str. 82. i dalje.

<sup>2</sup> *Theologische Jugendschriften*, str. 27.

moralnih i intelektualnih uvjeta koji određuju povijesni razvitak naroda. Montesquieuovo naglašavanje ove povijesne osnove bilo je upravljeno protiv neopravdanog zadržavanja zastarjelih političkih oblika. Hegelov pojam *Volksgeista* zadržao je te kritičke implikacije. Umjesto da slijedimo razne utjecaje Montesquieua, Rousseaua (Ruso), Herdera i Kanta na Hegelove teološke studije, mi ćemo se ograničiti na prikaz Hegelovih glavnih interesa.

Hegel, raspravljajući o teologiji, više puta pita koji je istinski odnos između pojedinca i države, koja više ne zadovoljava njegove sposobnosti, već opstoji više kao »otuđena« ustanova iz koje je aktivni politički interes građana nestao. Hegel je definirao ovu državu gotovo istim kategorijama kojima i liberalizam osamnaestoga vijeka: država počiva na saglasnosti pojedinaca, ona određuje njihova prava i dužnosti i štiti svoje članove od onih unutrašnjih i spoljašnjih opasnosti koje bi mogle ugroziti produžetak cjeline. Pojedinaac, nasuprot državi, posjeduje neotuđiva prava čovjeka, u koja se država ni pod kakvim okolnostima ne može miješati, čak ni kad bi takvo miješanje moglo biti u vlastitom interesu pojedinca. »Nitko se ne može odreći svoga prava da samome sebi daje zakon i da bude jedini odgovoran za njegovo izvršenje. Ako se ovoga prava odrekne, čovjek prestaje biti čovjek. Međutim, nije stvar države da ga spriječi u tome odricanju, jer bi to značilo prisiliti čovjeka da bude čovjek, a to bi bila sila«<sup>3</sup>. Ovdje nema ničega od onog moralnog i metafizičkog uzdizanja države koje susrećemo u kasnijim Hegelovim djelima.

Ton se, međutim, polagano mijenjao u toku tog istog razdoblja Hegelovog života, pa čak u istoj skupini njegovih spisa, i on je počeo smatrati da je čovjekov povijesni »usud«, križ koji mora nositi, to što prihvaća društvene i političke odnose koji ograničavaju njegov pun razvitak. Hegelov prosvijetljeni optimizam i njegovo tragičko hvaljenje jednoga izgubljenog raja bili su zamijenjeni naglašavanjem povijesne nužnosti. Povijesna nužnost dovela je do jaza između pojedinca i države. U ranom razdoblju oni su bili u »prirodnom« skladu koji je postignut na štetu pojedinca, jer čovjek nije posjedovao svjesnu slobodu i nije bio gospodar društvenog poretka. A ukoliko je taj rani sklad bio »prirodniji«, utoliko su ga lakše mogle raskinuti nekontrolirane sna-

<sup>3</sup> Ibid., str. 212.

ge koje su tada vladale u društvenome svijetu. »U Ateni i Rimu, uspješni ratovi, sve veće bogatstvo i poznavanje raskoši i veće životne udobnosti proizvelo je jednu aristokraciju rata i imetka« koja je razorila republiku i bila uzrok potpunom gubitku političke slobode<sup>4</sup>. Državna moć pala je u ruke izvjesnih povlaštenih pojedinaca i skupina, dok je široka masa građana išla samo za svojim privatnim interesom ne obazirući se na opće dobro; »pravo na sigurnost posjeda« postalo je sada čitav njihov svijet<sup>5</sup>.

Hegelova nastojanja da shvati sveopće zakone koji upravljaju ovim procesom neizbježno su ga dovela do analiziranja uloge koju imaju društvene ustanove u povijesnom napretku. Jedan od njegovih povijesnih fragmenata, napisan poslije 1797. godine, počinje sa uopćenom izjavom da je »sigurnost posjeda stup oko kojega se okreće čitavo moderno zakonodavstvo<sup>6</sup>, a u prvom nacrtu svoje brošure *Die Verfassung Deutschlands* (Ustav Njemačke, 1798—9) kaže da je povijesni oblik »građanskog posjeda« (*bürgerlich.es Eigentum*) odgovoran za opstojeće političko raspadanje<sup>7</sup>, štaviše, Hegel je smatrao da su društvene ustanove iskrivile i najprijatnije i najličnije odnose između ljudi. Ima u *Theologische Jugendschriften* jedan značajan odlomak, koji se zove *Die Liebe* (Ljubav), u kojemu Hegel govori da su konačni sklad i sjedinjenje između pojedinaca koji se vole onemogućeni zbog »prisvajanja i posjedovanja svojine kao i prava«. Ljubavnik ili ljubavnica, tumači on, »koji na svoju ljubljenu ili svoga ljubljenoga moraju gledati kao na posjednika svojine moraju, također, osjetiti njezinu ili njegovu posebnost«, koja se bori protiv zajednice njihovog života — posebnost koja se sastoji u njegovoj ili njezinoj povezanosti sa »mrtvim stvarima« koje ne pripadaju onom drugom i nužno ostaju izvan njihovog jedinstva<sup>8</sup>.

Ustanovu vlasništva Hegel je ovdje doveo u vezu sa činjenicom da je čovjek počeo živjeti u svijetu koji, iako uobličen njegovim vlastitim znanjem i radom, više nije njegov, već je prije suprotan njegovim unutrašnjim potrebama — u stranom svijetu kojim vladaju neumitni zakoni, u »mrtvome« svijetu u kojemu se ljudski život onemogućuje. *Theologische Jugendschriften*

<sup>4</sup> Ibid., str. 222.

<sup>5</sup> Ibid., str. 223.

\* *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, str. 268.

<sup>7</sup> Ibid., str. 286.

<sup>8</sup> *Theologische Jugendschriften*, str. 381—2.

en pružaju najraznovrsniju formulaciju pojma »otuđenja« (*Entfremdung*), koji je kasnije igrao odlučujuću ulogu u daljem razvitku hegelovske filozofije.

Hegelovo razmatranje religioznih i političkih problema potpuno je prožeto mišlju da je gubitak jedinstva i slobode — povijesna činjenica — opća oznaka moderne ere i činilac koji obilježava sve uvjete privatnog i društvenog života. Ovaj gubitak slobode i jedinstva, kaže Hegel, očit je u brojnim sukobima kojima ljudski život obiluje, osobito u sukobu između čovjeka i prirode. Ovaj sukob, koji je prirodu obratio u neprijateljsku silu koju čovjek treba da svlada, doveo je do antagonizma između ideje i zbilje, između misli i zbiljskoga, između svijesti i egzistencije, čovjek neprestano nalazi sebe odvojena od svijeta koji je suprotan i tuđ njegovim impulsima i željama. Kako, dakle, da taj svijet ponovo dođe u sklad sa čovjekovim mogućnostima?

U početku Hegelov odgovor bio je odgovor studenta teologije. On je tako interpretirao krišćanstvo kao da ono u svjetskoj povijesti ima jednu temeljnu funkciju: da čovjeku daje novo »apsolutno« središte i konačan cilj njegovog života. Hegel ie, međutim, također mogao vidjeti da se otkrivena istina evanđelja ne može dovesti u sklad sa rastućom društvenom i političkom zbiljom, jer evanđelje, u biti, govori pojedincu kao pojedincu odvojenom od njegovih društvenih i političkih veza; njegov bitni cilj je da spase pojedinca, a ne državu.<sup>9</sup> Zato nije vjera ono što može riješiti problem, niti teologija ono što može pružiti načela za uspostavljanje slobode i jedinstva. Kao posljedica toga, Hegelov se interes polako pomjerio od teoloških pitanja i pojmova ka filozofskima.

Hegel je na filozofiju uvijek gledao ne kao na jednu posebnu znanost, nego kao na konačni oblik ljudske spoznaje. Njegova potreba za filozofijom izvirala je iz potrebe da se ispravi opći gubitak slobode i jedinstva. On je to izričito rekao u svom prvom filozofskom članku. »Potreba za filozofijom pojavljuje se onda kada je sila sjedinjavanja (*die Macht der Vereinigung*) nestala iz života ljudi kada su protivrječnosti izgubile svoju živu međupovezanost i međuzavisnost i stekle nezavisan oblik«<sup>10</sup>. Si-

<sup>9</sup> Ibid., str. 244.

<sup>10</sup> »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems« (Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema), u *Erste Druckschriften* (Prvi stampani spisi), ur. Georg Lasson. Leipzig, 1913, str. 14.

la sjedinjavanja o kojoj on govori odnosi se na životni sklad pojedinačnog i zajedničkog interesa, koji je vladao u antičkim republikama i koji je obezbjeđivao slobodu cjeline i integrirao sve sukobe u živo jedinstvo *Volksgeista*. Kada je taj sklad izgubljen, čovječji su život savladali sukobi koji su prožimali sve, a cjelina ih više nije mogla kontrolirati. Spomenuli smo već način na koji je Hegel obilježio ove sukobe: priroda se postavila protiv čovjeka, zbilja se »otuđila« od »ideje«, a svijest suprotstavila egzistenciji. Poslije toga, on je sve ove suprotnosti sažeo tako, da imaju opći oblik sukoba između subjekta i objekta<sup>11</sup> te je na taj način povezo svoj povijesni problem sa filozofskim problemom koji je od Descartesa (Dekart) vladao evropskim mišljenjem, čovjekova spoznaja i volja gurnuti su u »subjektivan« svijet, čija se samouzvjesnost i sloboda našla pred objektivnim svijetom neizvjesnosti i fizičke nužde. Ukoliko je više Hegel uviđao da su protivurječnosti sveopći oblik zbilje, utoliko je više njegovo raspravljanje postajalo filozofsko — sada su samo najsveopćiji pojmovi mogli obuhvatiti protivrječnosti i samo su konačna načela spoznaje mogla pužiti načela njihovog razrješenja.

U isto vrijeme, i najapstraktniji Hegelovi pojmovi zadržali su konkretno značenje njegovih pitanja. Filozofija je dobila misiju — da da iscrpnu analizu protivrječnosti koje vladaju u zbilji i da pokaže njihovo moguće sjedinjenje. Dijalektika se razvila iz Hegelovog gledanja da je zbilja ustrojstvo sačinjeno od protivrječnosti. *Theologische Jugendschriften* prekrivali su još dijalektiku teološkim okvirom, ali se mogu čak već i tamo otkriti filozofski počeci dijalektičke analize.

Prvi pojam što ga Hegel uvodi kao sjedinjenje protivrječnosti je pojam života.

Osobitu ulogu što ju je Hegel pridavao ideji života mogli bismo bolje razumjeti ako uočimo da su za njega sve protivrječnosti razrješene, a opet sačuvane u »umu«. Hegel je život poimao kao duh, tj. kao biće sposobno da shvati i savlada sveobuhvatne antagonizme egzistencije. Drugim riječima, Hegelov pojam života ukazuje na život jednog umstvenog bića i na čovjekovu jedinstvenu kakvoću između drugih bića. Od Hegela dalje, ideja života bila je polazna tačka mnogih pokušaja da se filozofija rekonstruira sa stanovišta čovjekovih konkretnih povijesnih okol-

<sup>11</sup> Ibid., str. 13.

nosti i da se na taj način savlada apstraktni i daleki karakter racionalističke filozofije<sup>12</sup>.

Život se od svih drugih načina bitka bitno razlikuje svojim jedinstvenim odnosom prema svojim odredbama i prema svijetu kao cjelini. Svaki je neživi predmet, zbog svoje posebnosti i svojeg ograničenog i određenog oblika, različit od rada i suprotstavljen radu; posebno protivurječi sveopćemu, tako da sveopće ne realizira sebe u potrebnome. Živo se, međutim, u tome razlikuje od neživog, jer život označava biće čiji su različiti dijelovi i stanja (*Zustände*) sastavljeni u jedno potpuno jedinstvo, jedinstvo »subjekta«. U životu, posebno... je u isto vrijeme grana beskonačnog drveta života; svaki dio izvan cjeline u isto je vrijeme cjelina, život<sup>13</sup>. Svaki živi pojedinac također je očitovanje cjeline života, drugim riječima, posjeduje punu bit ili pune mogućnosti života. Nadalje, iako je svako živo biće određeno i ograničeno, ono može savladati svoju ograničenost pomoću sile koju kao živ subjekt posjeduje. Život je najprije slijed određujućih »objektivnih« uvjeta — objektivnih jer ih živi subjekt nalazi izvan sebe, i oni ograničavaju njegovo slobodno samo-ozbiljenje. Proces života, međutim, sastoji se iz stalnog uvlačenja tih vanjskih uvjeta u trajno jedinstvo subjekta, živo biće održava se kao samost savladavanjem i prisajedinjavanjem raznolikosti određujućih uvjeta koje nalazi, i dovođenjem svega što mu je suprotstavljeno u sklad sa sobom. Jedinstvo života, zato, nije neposredno i »prirodno«, nego je rezultat stalnog aktivnog svladavanja svega što mu se suprotstavlja. Ono je jedinstvo koje uspijeva samo kao rezultat procesa posredovanja (*Vermittlung*) između živog subjekta, onakvog kakav jest, i njegovih objektivnih uvjeta. Posredovanje je prava funkcija živoga bića kao zbiljskoga subjekta, a u isto vrijeme ono čini živo biće zbiljskim subjektom. Život je prvi oblik u kojemu je supstancija shvaćena kao subjekt i tako je prvo otjelovljenje slobode. On je prvi obrazac zbiljskog sjedinjavanja suprotnosti i zato prvo otjelovljenje dijalektike.

Ne predstavljaju, međutim, svi oblici života takvo potpuno jedinstvo. Samo čovjek, zahvaljujući svojoj spoznaji, može doći do »ideje života«. Već smo ukazali na to da je za Hegela savršeno jedinstvo subjekta i objekta preduvjet slobode. Jedinstvo

<sup>12</sup> Vidi Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Povijest Hegelove mladosti) u *Gesammelte Schriften* (Sabrani spisi), Leipzig, 1921, sv. IV, str. 144. i dalje.

<sup>13</sup> *Theologische Jugendschriften*, str. 307.

pretpostavlja spoznaju istine, što znači spoznaju mogućnosti i subjekta i objekta. Samo je čovjek sposoban preobraziti objektivne uvjete tako da postanu sredstvo njegovog subjektivnog razvitka. A istina koju on zna ne oslobađa samo njegove vlastite mogućnosti, nego i mogućnosti prirode. On dovodi istinu u svijet, i sa njom uspijeva organizirati svijet u skladu sa umom. Ovo Hegel ilustrira misijom Ivana Krstitelja, i po prvi put iznosi pogled da je svijet u samoj svojoj biti proizvod čovjekove povijesne djelatnosti. Svijet i svi »njegovi odnosi i odredbe su djelo čovjekovog samo-razvitka«<sup>14</sup>. Shvaćanje svijeta kao proizvodu ljudske djelatnosti i spoznaje odsada postaje (pokretnom snagom Hegelovog sistema. Na ovom ranom stupnju otkrivamo već crte kasnije dijalektičke teorije društva.

»Život« nije najnapredniji filozofski pojam do kojega je došao Hegel u svom prvom razdoblju. *Systemfragment* (Fragment sistema), u kojemu daje tačniju razradu filozofskog značaja antagonizma između subjekta i objekta i između čovjeka i prirode, upotrebljava termin duh (*Geist*) da bi označio sjedinjenje ovih raznovrsnih pokušaja. Duh je u biti ista sjedinjujuća snaga kao i život. »Beskonačni život može se zvati Duhom jer Duh označava živo jedinstvo unutar raznolikosti ... — Duh je živi duh koji sjedinjuje raznolikost kako bi ova postala živa«<sup>15</sup>. Ali, iako ne znači više nego život, pojam duh stavlja naglasak na činjenicu da je jedinstvo života, u krajnjoj liniji, djelo subjektova slobodnog shvaćanja i djelatnosti, a ne neke slijepe prirodne sile.

*Theologische Jugendschriften* daju još jedan pojam koji ukazuje na Hegelovu kasniju logiku. U odlomku pod naslovom *Glauben und Wissen* (Vjerovanje i znanje) Hegel izjavljuje: »Sjedinjenje i Bitak (Sein) su istovrijedni; spona 'je' u svakom stavu izražava sjedinjenje subjekta i predikata, drugim riječima, jedno Biće«<sup>16</sup>. Adekvatna interpretacija ovog iskaza zahtijevala bi iscrpno razmatranje osnovnih promjena u evropskoj filozofiji i poslije Aristotela. Ovdje možemo tek nagovijestiti nešto od pozadine i sadržaja te formulacije.

Hegelov iskaz podrazumijeva da postoji distinkcija između »bitka« (*Sein*) i bića (*Seiendes*), ili između određenog bića i bića kao takvog. Povijest zapadne filozofije počela je sa istom distink-

<sup>14</sup> Ibid., str. 307.

<sup>15</sup> Str. 347.

<sup>16</sup> Str. 383.

čijom, koja je napravljena kao odgovor na pitanje: »što je Bitak?« — pitanje koje nadahnjivalo grčku filozofiju od Pamenida do Aristotela. Svako je biće oko nas određeno: neki kamen, neka sprava, neka kuća, neka životinja, neki događaj itd. Ali o svakom takvom biću izričemo da je takvo i takvo; to jest, pridajemo mu bivstvovanje. A ovo bivstvovanje kojemu pridajemo nije neka posebna stvar u svijetu, nego je zajedničko svim posebnim bićima kojima se može pridati. Ovo ukazuje na činjenicu da mora biti nekog bića — kao takvog koje se razlikuje od svakog određenog bivstvovanja, a opet se može pridati bilo kojem biću, tako da se može zvati onim »jednim« zbiljskim u svoj raznolikosti određenih bivanja. Biće kao takvo je ono što sva posebna bića imaju zajedničko i ono je, da tako kažemo, njihov supstrat. Odatle je bilo razmjerno lako uzeti ovaj najopćiji bitak kao »bit svega bivajućeg«, »božju supstanciju«, »najzbiljskije«, i tako spojiti ontologiju sa teologijom. Ta tradicija djeluje u Hegelovoj *Logici*.

Aristotel je bio prvi koji ovo biće kao takvo, koje se pridaje podjednako svakom određenom biću, nije smatrao posebnim metafizičkim entitetom, nego procesom ili kretanjem preko kojega se svako posebno biće oblikuje u ono što *zbiljski* jest. Prema Aristotelu, ima jedna distinkcija koja prolazi kroz čitavo područje je bića između biti i njezinih različitih slučajnih stanja i modifikacija.

Zbiljski bitak, u strogom smislu, jest bit, čime se misli konkretna individualna stvar, organska kao i neorganska. Pojedinačna stvar je subjekt ili supstancija, koja je postojana u toku jednog kretanja u kojemu sjedinjuje i drži na okupu različita stanja i faze njegove egzistencije. Različiti načini bića predstavljaju različite načine sjedinjujućih antagonističkih odnosa, oni se tiču različitih načina postojanja u toku promjena, nastajanja i nestajanja, imanja svojstva i organičenja itd. Hegel utjelovljuje osnovni aristotelovski pojam u svoju filozofiju: »Različiti načini bića su više ili manje potpuna sjedinjenja«<sup>17</sup>. Bivanje znači sjedinjavanje, a sjedinjavanje znači kretanje. Kretanje, pak, Aristotel određuje u smislu mogućnosti i zbilje. Razni tipovi kretanja označavaju različite načine ostvarivanja mogućnosti koje su unutrašnje u biti ili stvari kolja se kreće. Aristotel procjenjuje tipove kretanja tako da je najviši tip onaj u kojemu je svaka pojedina mogućnost potpuno ozbiljena. Biće koje

<sup>17</sup> Str. 384.

se kreće ili razvija po najvišem tipu bilo bi čista. Ono ne bi imalo građe ostvarivanja izvan samoga sebe niti tuđe sebi, već bi ono samo bilo potpuno u svakom trenutku svoga opstojanja. Kada bi takvo biće opstojalo, čitavo njegovo opstojanje sastojalo bi se u mišljenju. Subjekt čija je samodjelatnost misao nema nikakvog otuđenog ni vanjskog predmeta; mišljenje »zahvaća« i drži predmet kao misao, a um poima um. Istinski bitak je istinsko kretanje, a ovo potonje je djelatnost savršenog sjedinjavanja subjekta sa svojim objektom. Istinski Bitak je zato misao i um.

Hegel završava svoj prikaz u *Enciklopediji filozofskih znanosti* odlomkom iz Aristotelove *Metafizike* u kojemu se tumači kako je istinski bitak um. Ovo nije značajno samo kao puka ilustracija. Jer, Hegelova filozofija je u jednom širokom smislu reinterpretacija Aristotelove ontologije, oslobođena iskrivljavanja metafizičke dogme i povezana sa sveprisutnim zahtjevom modernog racionalizma da se svijet pretvori u medij subjekta koji se slobodno razvija, da svijet, ukratko, postane zbilja uma. Hegel je bio prvi koji je otkrio izvanredno dinamički karakter aristotelovske metafizike, koja čitavo biće tretira kao proces i kretanje — dinamiku, koja se potpuno izgubila u formalističkoj tradiciji aristotelizma.

Aristotelovo shvaćanje da je um istinski bitak provedeno je tako da je taj bitak odvojen od ostalog svijeta. On nije niti uzrok niti tvorac svijeta, i on je njegov prvi pokretač samo preko zamršenog sistema posrednika. Ljudski um samo je slaba kopija ovog. Usprkos tomu, život uma je najviši život i najviše dobro na svijetu.

Ovo shvaćanje usko je povezano sa zbiljom koja ne pruža nikakvo odgovarajuće ispunjenje pravih mogućnosti ljudi i stvari, tako da je to ispunjenje smješteno u djelatnost koja je bila najnezavisnija od vladajućeg nesuglasja zbilje. Podizanje carstva duha na položaj jedinog područja slobode i uma bilo je uslovljeno jednim svijetom anarhije i kmetstva. Ove povijesne okolnosti još su vladale u Hegelovo vrijeme, vidljive mogućnosti nisu bile ostvarene ni u društvu ni u prirodi, a ljudi nisu bili slobodni subjekti svojih života. S obzirom da je ontologija doktrina najopćijih oblika bitka, i kao takva odražava ljudski uvid u najopćije ustrojstvo zbilje, nije čudno što su bili isti osnovni pojmovi aristotelovske i hegelovske ontologije.



## II.

## PREMA SISTEMU FILOZOFIJE

(1800—1802)

## 1. PRVI FILOZOFSKI SPISI

Godine 1801. Hegel je počeo svoju sveučilišnu karijeru u Jeni, koja je tada bila filozofski centar Nemačke. Fichte je tamo naučavao do 1799. godine, a Schelling je bio imenovan profesorom godine 1798. Kantova društvena i pravna filozofija, njegova *Metaphysik der Sitten* (Metafizika etičnosti) bila je objavljena godine 1799, a njegovo revolucioniranje filozofije u njegove tri *Kritike uma* još uvijek je vršilo svjež utjecaj na intelektualni život. Zato su, sasvim prirodno, Hegelovi prvi filozofski članci bili usredotočeni na doktrine Kanta, Fichtea i Schellinga, i on je svoje probleme formulirao na način filozofskoga raspravljanja njemačkih idealista.

Kao što smo vidjeli, Hegel je smatrao da se filozofija javlja iz sveobuhvatnih protivrječja, u koja je bačeno ljudsko postojanje. Ona su oblikovala povijest filozofije kao povijest osnovnih protivrječnosti, protivrječnosti između »duha i stvari, duše i tijela, vjere i razuma, slobode i nužnosti«, protivrječnosti koje su se nedavno bile javile kao protivrječnosti između »uma i osjetilnosti« (*Sinnlichkeit*), »inteligencije i prirode« i, u najopćijem obliku, »subjektivnosti i objektivnosti«<sup>1</sup>. Ovo su bili upravo pojmovi koji su ležali u korijenu Kantove *Kritike čistog uma*, a koje je sada Hegel razriješio u svojoj dijalektičkoj analizi.

Prvi pojam što ga je Hegel podvrgao dijalektičkoj interpretaciji bio je pojam uma. Kant je napravio osnovnu distinkciju

između uma (*Vernunft*) i razuma (*Verstand*). Hegel je ovim pojmovima dao novo značenje i učinio ih ishodištem svoje metode. Za njega je distinkcija između razuma i uma isto kao ona između zdravog razuma i spekulativnog mišljenja. Operacije razuma daju uobičajeni tip mišljenja, koji vlada u svakodnevnom životu kao i u znanosti. Svijet se uzima kao mnoštvo određenih stvari, koje su sve međusobno razgraničene. Svaka je stvar jasno omeđen entitet, koji se kao takav odnosi prema drugim, također omeđenim entitetima. Pojmovi koji se razvijaju iz tih početaka i sudovi sastavljeni od tih pojmova obilježavaju izolirane stvari i utvrđene odnose između tih stvari, i bave se njima. Individualne odredbe isključuju jedna drugu kao da su atomi ili monade. Jedna nije druga i nikada ne može postati druga. Stvari se, doduše, mijenjaju, kao i njihova svojstva, ali kada se to događa, onda jedno svojstvo ili odredba nestaje, a drugo se javlja na njegovom mjesto. Entitet koji je na takav način izoliran i omeđen Hegel naziva »konačnim« (*das Endliche*).

Razum, dakle, poima svijet konačnih entiteta, kojim upravlja načelo identiteta i suprotnosti. Sve je identično sa sobom i ni sa čim drugim, a po svom samoidentitetu suprotstavljeno je svima drugim stvarima. Može biti sa njima spojeno i sastavljeno, ali nikada ne gubi vlastiti identitet i ne postaje drugo nego što jest. Kada crveni lakmusov papir postaje modar, ili se dan mijenja u noć, nešto ovdje i sada opstojeće prestaje biti ovdje i sada, a neka druga stvar stupa na njegovo mjesto. Kada dijete postaje čovjek niz svojstava, svojstava djetinjstva, zamjenjuje se svojstvima muškosti. Crveno i modro, svijetlo i tamno, djetinjstvo i muškost vječno ostaju kao nepomirljive suprotnosti. Operacije razuma tako dijele svijet i bezbrojne polaritete, a Hegel upotrebljava izraz »izolirana refleksija« (*isolierte Reflection*) da bi označio način na koji razum oblikuje i spaja svoje polazne pojmove.

Pojam i širenje ove vrste mišljenja Hegel spaja sa porijeklom i prevlašću izvjesnih odnosa u ljudskom životu<sup>2</sup>. Antagonizmi »izolirane refleksije« izražavaju stvarne antagonizme. Mišljenje je moglo shvatiti svijet kao utvrđeni sistem izoliranih stvari i nerazrješivih suprotnosti tek kada je svijet postao zbilja odvojena od istinskih potreba i nuždi čovječanstva.

<sup>1</sup> *Erste Druckschriften*, str. 13.

Ibid., str. 14—15.

Izolacija i suprotstavljanje nisu, međutim, konačno stanje stvari. Svijet ne smije ostati kompleks čvrstih različitosti. Jedinstvo koje leži u osnovi antagonizama mora se shvatiti i pojmiti umom koji ima zadaću da u istinskome jedinstvu pomiri suprotnosti i da ih »poništi«. Ispunjenje zadaće uma u isto bi vrijeme značilo obnovu izgubljenog jedinstva u društvenim odnosima ljudi.

Za razliku od razuma, um pokreće potreba da »uspostavi totalitet«<sup>3</sup>. Kako se to može provesti? Prvo, kaže Hegel, potkapanjem lažne sigurnosti koju pružaju zamjedbe i postupci razuma. Zdravorazumski pogled je »ravnodušan« i »siguran«, pogled »ravnodušne sigurnosti«<sup>4</sup>. Zadovoljstvo datim stanjem zbilje i prihvaćanje njegovih utvrđenih i čvrstih odnosa čine ljude ravnodušnim prema još neozbiljenim mogućnostima, koje nisu »dajte« s jednakom izvjesnošću i stabilnošću kao predmeti osjeta. Zdrav razum pogrešno zamjenjuje slučajnu pojavu stvari s njihovom biti, i uporan je u vjerovanju da postoji neposredan identitet biti i egzistencije<sup>5</sup>.

Identitet biti i egzistencije, per *contra*, može proizići samo iz postojanog napora uma da ga stvori. Do njega dolazi samo ako se spoznaja svjesno stavi u pokret, a prvi je uvjet za to napuštanje zdravog razuma i pukog razumijevanja u korist »spekulativnog mišljenja«. Hegel insistira na tome da jedino ova vrsta mišljenja može prodrijeti dalje od iskrivljavajućih mehanizama vladajućeg stanja bića. Spekulativno mišljenje uspoređuje prividni ili dati oblik stvari s mogućnostima tih istih stvari, i time razlikuje njihovu bit od njihovog slučajnog stanja egzistencije. Ovaj rezultat ne postiže se nekim procesom mističke intuicije, nego metodom pojmovnog spoznavanja kojom se ispituje proces u kojem je svaki oblik postao ono što jest. Spekulativno mišljenje poima »intelektualni i materijalni svijet« ne kao totalitet utvrđenih i čvrstih odnosa, nego »kao jedno postajanje, a njegovo biće kao proizvod i kao proizvođenje«<sup>6</sup>.

Ono što Hegel naziva spekulativnim mišljenjem zapravo je njegov najraniji prikaz dijalektičke metode. Odnos između dijalektičkog mišljenja (uma) i izolirajuće refleksije (razuma) jasno je određen. Prvi kritizira i nadomješta čvrste suprotnosti što ih

<sup>3</sup> Str. 16.

<sup>4</sup> Str. 22.

<sup>5</sup> Str. 22—3.

<sup>6</sup> Str. 14.

je stvorio potonji. On potkapa »sigurnost« zdravog razuma i pokazuje da »ono što zdravi razum smatra neposredno izvjesnim nema za filozofiju nikakvu zbiljnost«<sup>7</sup>. Prvi je kriterij uma, dakle, nepovjerenje prema činjeničnom autoritetu. Takvo nepovjerenje je zbiljski skepticizam, što ga Hegel označava kao »slobodno nasljeđe« svake istinske filozofije<sup>8</sup>.

Oblik zbilje koji je neposredno dat nije, dakle, nikakva konačna zbilja. Sistem izoliranih, suprotstavljenih stvari, proizvedenih operacijama razuma mora se priznati za ono što jest: »loš« oblik zbilje, carstvo ograničenja i kmetstva. »Carstvo slobode«, koje je inherentan cilj uma, ne može se postići, kako su to mislili Kant i Fichte, time što će se subjekt igrati protiv objektivnog svijeta, što će se autonomnoj ličnosti pridati sva sloboda koja nedostaje vanjskome svijetu, a potonjemu ostaviti područje slijepe nužnosti (Hegel ovdje udara protiv važnog mehanizma »pounutrivanja« ili introverzije, kojom su filozofija i književnost općenito slobodu učinile unutrašnjom vrijednošću, koju treba ozbiljiti unutar same duše). U konačnoj zbilji ne može se slobodni subjekt izolirati od objektivnog svijeta; taj antagonizam treba da se razriješi, kao i svi drugi što ih je stvorio razum.

Konačnu zbilju u kojoj su antagonizmi razriješeni Hegel naziva »apsolutom«. Na tom stupnju svoga filozofskog razvitka on taj apsolut može opisati negativno. Tako je on upravo suprotan zbilji kakvu opožaju zdravi razum i razumijevanje; on »negira« zdravorazumsku zbilju u svim pojedinostima, tako da apsolutna zbilja nije ni u jednoj tački slična konačnome svijetu.

Dok su zdrav razum i razumijevanje zamjećivali izolirane entitete, koji su stajali jedni nasuprot drugima, um zapaža »identičnost suprotnosti«. On identičnost ne proizvodi procesom spajanja i slaganja suprotnosti, nego ih preobražava tako da prestaju opstojati kao suprotnosti, iako je njihov sadržaj sačuvan u višem i »zbiljskijem« obliku bića. Proces sjedinjavanja suprotnosti dodiruje sve dijelove i završava tek kada je um »organizirao« cjelinu tako da »svaki dio opstoji samo u odnosu na cjelinu«, a »svaki pojedinac ima značenje i smisao samo u svom odnosu prema totalitetu«<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ibid., str. 22.

<sup>8</sup> »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie« (Odnos skepticizma prema filozofiji), u op. cit., str. 175.

<sup>9</sup> »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, str. 18.

<sup>10</sup> Ibid., str. 21.

Totalitet pojmova i spoznaja uma predstavlja jedino apsolut. Stoga je um potpuno pred nama samo u obliku sveobuhvatne »organizacije stavova i intuicija«, to jest kao »sistem«<sup>11</sup>. Konkretni značaj ovih ideja objasniti ćemo u idućem poglavlju. Tu, u svojim prvim filozofskim spisima, Hegel hotimice naglašava negativnu funkciju uma i njegovo razaranje utvrđenog i sigurnog svijeta zdravo razuma i razumijevanja. Apsolut spominje kao »noć« ili »ništa«<sup>12</sup>, da bi ga suprotstavio jasno određenim predmetima svakodnevnog života. Um znači »apsolutno uništenje« zdravorazumskog svijeta<sup>13</sup>. Jer, kao što smo već kazali, borba protiv zdravog razuma je početak spekulativnog mišljenja, a gubitak svakodnevnih sigurnosti je porijeklo filozofije.

Hegel dalje razjašnjava svoju poziciju u članku »Glauben und Wissen«, u kojemu suprotstavlja svoje zaključke onima u Kantovoj *Kritici čistog uma*. Empirično načelo, koje je Kant zadržao time što je um učinio zavisnim od »datih« predmeta iskustva, ovdje je potpuno odbačeno. Kod Kanta, kaže Hegel, um je ograničen na unutrašnje carstvo duha i nema moći nad »stvarima po sebi«. Drugim riječima, uistinu nije um, nego je razum onaj koji zapravo vlada u kantovskoj filozofiji.

S druge strane Hegel posebno spominje činjenicu da je Kant u mnogim tačkama prevladao tu ograničenost. Na primjer, ideja jednog »izvornog sintetičnog jedinstva apercepcije« priznaje Hegelova vlastita načela o izvornom identitetu suprotnosti<sup>14</sup>, jer je »sintetičko jedinstvo« u stvari, djelatnost kojom se antagonizam između subjekta i objekta proizvodi i istovremeno prevladava. Zato Kantova filozofija »sadrži istinski oblik mišljenja«, utoliko što se radi o ovom pojmu, naime o trijadi subjekta, objekta i njihove sinteze<sup>15</sup>.

Ovo je prvo mjesto na kojem Hegel tvrdi da je trijada (*Triplizitat*) istinski oblik mišljenja. On to ne iznosi kao praznu šemu teze, antiteze i sinteze, nego kao dinamičko jedinstvo suprotnosti. To je pravi oblik mišljenja, jer je pravi oblik jedne zbilje u kojoj je svako biće sintetičko jedinstvo antagonističkih uslova.

<sup>11</sup> Str. 25, 34–5.

<sup>12</sup> Str. 16.

<sup>13</sup> Str. 17.

<sup>14</sup> »Glauben und Wissen« (Vjera i znanje), u op. cit., str. 240.

<sup>15</sup> Ibid., str. 247.

Tradicionalna logika priznala je ovu činjenicu time što je prikazala oblik suda kao S je P. Već smo nagovijestili Hegelovu interpretaciju ovog oblika. Da bismo znali što neka stvar doista jeste, moramo poći dalje od njezinog neposrednog datog stanja (S je S) i slijediti dalje proces u kojemu ona postaje nešto drugo nego što ona jest (P). U procesu postojanja P, S, međutim, i dalje ostaje S. Njezina zbilja je čitava dinamika njezinog pretvaranja u nešto drugo i njezinog sjedinjavanja sa svojim »drugim«. Dijalektička šema predstavlja, dakle, svijet prožet negativnošću, svijet u kojemu je sve nešto drugo što *zbiljski* jest, i u kojemu suprotnost i protivurječnost sačinjavaju zakon napretka. Time je ona i »istina« toga svijeta.

## 2. PRVI POLITIČKI SPISI

Kritički interesi dijalektičke filozofije jasno su ilustrirani Hegelovim značajnim političkim brošurama toga razdoblja. One pokazuju da je položaj u kojemu se njemački Reich našao nakon svog bezuspješnog rata sa Francuskom Republikom imao svoje mjesto u korijenu Hegelovih ranih djela.

Sveopće protivurječnosti koje, prema Hegelu, nadahnjuju filozofiju, opstoje konkretno u antagonizmima i neslozi među brojnim državama i državicama Njemačke i između svake od ovih i Reicha. »Izolacija« koju je Hegel pokazao u svojim filozofskim člancima očevitna je u tvrdokornosti kojom ne samo svaki stalež, nego, praktički, i svaki pojedinac slijedi svoj posebni interes, bez ikakvog obzira na cjelinu. »Gubitak jedinstva«, koji je posljedica toga, sveo je carsku silu na potpunu nemoć i učinio Reich lakim plijenom svakog agresora.

Njemačka više nije država... Ako bi Njemačku još trebalo zvati državom, njezina sadašnja situacija propadanja mogla bi se zvati samo anarhijom, kad ne bi bilo činjenice da su se njezini sastavni dijelovi uspostavili kao države. Jedino sjećanje na prošlu povezanost, a ne neki stvarni savez, daje im izgled jedinstva... U svom ratu sa Francuskom Republikom Njemačka je otkrila da više nije država... Očiti rezultat ovog rata je gubitak nekih najljepših njemačkih zemalja i nekoliko milijuna njezinih stanovnika, javni dug (na jugu još veći nego na sjeveru), koji agoniju rata unosi u mirno doba, —

dakle, takav rezultat da će, uz one države što su pale pod vlast pobjednika i stranih zakona i morala, mnoge izgubiti još i svoje najveće dobro, to jest svoju nezavisnost<sup>16</sup>.

Hegel zatim ispituje osnovu toga raspadanja. On nalazi da njemački ustav više ne odgovara zbiljskom društvenom i ekonomskom stanju naroda. Ustav je preostatak jednog starog feudalnog poretka, kojega je odavna zamijenio drugi poredak, poredak individualističkog društva.<sup>17</sup> Zadržavanje starog oblika ustava pred licem radikalnih promjena koje su se zbile u svim društvenim odnosima znači, zapravo, održavanje jednog datog stanja samo zato što je dato. Takva praksa suprotna je svakom mjerilu i zapovijesti uma. Vladajuće uređenje života u oštrom je sukobu sa željama i potrebama društva; ono je izgubilo »svu svoju moć i čitavo svoje dostojanstvo« i postalo »čisto negativno«<sup>18</sup>.

A ono što ustrojava u tom »tek empiričkom načinu«, a da nije »prilagođeno ideji uma«, ne može se smatrati »zbiljskim«, kaže Hegel<sup>19</sup>. Politički sistem mora biti razoren i preobražen u novi racionalni poredak. Ovakav preobražaj ne može se izvršiti bez nasilja.

Krajnji realizam Hegelove pozicije prodire i kroz idealistički okvir i terminologiju. »Pojam nužnosti i njezino sagledavanje preslabi su da bi izazvali djelatnost. Pojam i sagledavanje praćeni su tolikim nepovjerenjem da moraju biti opravdani pomoću nasilja; tek onda im se čovjek podvrgava«<sup>20</sup>. Pojam se može opravdati nasiljem samo utoliko što izražava zbiljsku prirodnu silu koja je sazrela u krilu opstojećeg poretka. Pojam protivurječi zbilji kada je ova postala u sebi protivurječna. Hegel kaže da misao može uspješno napasti neki vladajući društveni sistem samo kao je ovaj oblik došao u otvoreno protivurječenje sa svojom vlastitom »istinom«<sup>21</sup>, drugim riječima, ako više ne može ispunjavati zahtjeve svojih vlastitih sadržaja. Hegel smatra da je to slučaj sa Njemačkom. Tamo pobornici novoga predstavljaju povijesne snage koje su prerasle stari sistem. Država, koja bi

<sup>16</sup> »Die Verfassung Deutschlands« (Njemački Ustav), u *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, str. 3—4.

<sup>17</sup> Ibid., str. 7, bilješka.

<sup>18</sup> Str. 139.

<sup>19</sup> Str. 3.

<sup>20</sup> Str. 136.

<sup>21</sup> Str. 140.

trebala da podržava interese svojih članova u odgovarajućem umstvenom obliku — jer bi samo takav bio njezina »istina«, — to ne čini. Zato upravljači države govore neistinu kada svoj položaj brane u ime zajedničkog interesa<sup>22</sup>. Njihovi neprijatelji, a ne oni, predstavljaju zajednički interes, a njihov pojam, ideja novog poretka, koju podržavaju nije puki ideal, nego izraz jedne zbilje koja više neće izdržati u vladajućem poretku.

Hegelova poanta jest da stari poredak treba nadomjestiti jedinom »istinskom zajednicom« (*Allgemeinheit*). *Allgemeinheit* znači, u isto vrijeme, prvo, društvo u kojemu su svi posebni i pojedinačni interesi sastavljeni u cjelinu, tako da se zbiljski društveni organizam koji odatle proizlazi podudara sa zajedničkim interesom (zajednicom), i drugo, totalitet u kojemu su svi različiti, izolirani pojmovi sliveni i sastavljeni tako da svoj značaj poprimaju od svog odnosa prema cjelini (općenitosti). Drugo značenje je očevidno dopuna prvoga. Baš kao što pojam raspadanja u području spoznaje izražava opstojeće raspadanje ljudskih odnosa u društvu, tako filozofska integracija odgovara društvenoj filozofskoj integraciji. Sveopćost uma, predstavljena apsolutnim, filozofska je dopuna društvene zajednice u kojoj su svi posebni interesi sjedinjeni u cjelinu.

Zbiljska država, smatra Hegel, institucionalizira zajednički interes i brani ga u svim vanjskim i unutrašnjim sukobima<sup>23</sup>. Njemački Reich, izjavljuje Hegel, nema taj karakter.

Političke sile i prava nisu javne dužnosti uvedene u skladu sa organizacijom cjeline, niti su postupci i dužnosti pojedinačno određeni potrebama cjeline. Svaki određeni dio političke hijerarhije, svaka kneževska kuća, svako imanje, grad, korporacija itd., ukratko, svatko tko ima prava i dužnosti prema državi stekao ih je svojom vlastitom silom. Država, s obzirom na krnjenje njezine vlastite moći, ne može učiniti ništa nego da potvrdi da je lišena svoje moći...<sup>24</sup>

Hegel tumači slom njemačke države time što suprotstavlja feudalni sistem novom poretku individualističkog društva, koje ga je nadomjestilo. Pojava kasnijeg društvenog poretka objašnjava se pomoću razvitka privatne svojine. Puni feudalni sistem slo-

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Str. 13, 17—18.

<sup>24</sup> Str. 10.

žio je posebne interese različitih staleža u jednu istinsku zajednicu. Sloboda grupe ili pojedinca nisu bile bitno suprotstavljene slobodi cjeline. Međutim, u moderna vremena »isključiva svojina« potpuno je međusobno izolirala jedne od drugih posebne potrebe.<sup>25</sup> Ljudi govore o općenitosti privatne svojine, kao da je ona zajednička cijelom društvu, te kao da je ona time, možda, integrirajuće jedinstvo. Ali ova općenitost, kaže Hegel, samo je apstraktna pravna fikcija, u zbilji privatna svojina ostaje »nešto izolirano«, što nema odnosa prema cjelini.<sup>26</sup> Jedino jedinstvo koje se može postići između vlasnika svojine je umjetno jedinstvo jednog općenito primijenjenog pravnog sistema. Zakoni, međutim, samo ustaljuju i kodificiraju opstojeće anarhističke uslove privatne svojine i tako preobražavaju državu ili zajednicu u ustanovu koja opstoji radi posebnih interesa. Svojina je opstojala prije zakona i ne izvire iz zakona. Ono što se već ranije privatno prisvojilo učinjeno je zakonitim pravom... Njemački ustavni zakon zato je, u pravome smislu, privatni zakon, a politička prava su ozakonjeni oblici posjedovanja, »svojinska prava«.<sup>27</sup> Država u kojoj su antagonistički privatni interesi tako istaknuti na svim poljima ne može se nazivati istinskom zajednicom. Hegel, štaviše, izjavljuje da »borba za pretvaranje državne moći u privatnu svojinu rastvara državu i dovodi do razaranja njezine sile«.<sup>28</sup>

Država koju su obuzeli privatni interesi mora poprimiti, ipak, bar izgled istinske zajednice kako bi suzbila opće ratovanje i jednako obranila svojinska prava svih svojih članova. Zajednica tako postaje nezavisna sila, uzdignuta iznad pojedinaca. »Svaki pojedinac želi, putem državne sile, živjeti sa osiguranom svojinom. Državna sila čini mu se ... nečim tuđim, što opstoji izvan njega«.<sup>29</sup>

Hegel je u ovom razdoblju svoju kritiku ustrojstva modernoga društva doveo dotle da je stekao uvid u mehanizam kojim država postaje nezavisan entitet iznad pojedinaca i preko njih. Nekoliko je puta preradio brošuru o njemačkom ustavu, i ona u svom konačnom obliku pokazuje izrazito slabljenje njegovog kritičkog stava. Posebno, »viši« oblik države, koji treba da nadomjesti zastarjeli oblik (za koji je primjer Njemačka), uzima ob-

lik apsolutne države ili države sile. Reforme koje Hegel traži sastoj se u stvaranju efikasne vojske Reicha, iščupane ispod kontrole staleža i stavljene pod sjedinjenu komandu Carstva, i u centralizacija svih ureda, financija i zakona. Ideja jake centralizovane države, moramo primijetiti, bila je u to vrijeme napredna i težila je za oslobađanjem raspoloživih proizvodnih snaga koje su sputavali postojeći feudalni oblici. Četiri decenije kasnije, Marx je u svojoj kritičkoj povijesti moderne države naglasio da centralizirana apsolutistička država znači bitan napredak prema feudalnim ili polufeudalnim državnim oblicima. Prema tome, prijedlog za uspostavljanje jedne takve apsolutne države nije po sebi znak da je slabio Hegelov kritički stav. Slabljenje primjećujemo više u zaključcima koje Hegel izvlači iz svog pojma apsolutne države. Ove ćemo zaključke ukratko prikazati.

U članku o njemačkom ustavu javlja se, po prvi puta u Hegelovoj formulaciji, izrazito podređivanje prava moći. Hegel je želio svoju centraliziranu državu osloboditi svih mogućih ograničenja koja bi mogla spriječiti njezinu efikasnost, pa je zato u interesu države dao prednost pred važenjem prava. Ta se činjenica jasno pokazuje Hegelovim primjedbama o vanjskoj politici njegove idealne države.

Pravo, kaže on, spada u »interes države«, koji je dodijeljen i odobren državi putem ugovora sa drugim državama<sup>30</sup>. U konstelacijama sila, koje se stalno mijenjaju, interes jedne države mora se, prije ili kasnije, sudariti sa interesom neke druge države. Pravo se time suočava sa pravom. Rat, »ili što već bude«, mora tada odlučiti ne koje je pravo istinito i pravedno, »jer obje strane imaju svoje istinsko pravo, nego koje će pravo popustiti drugome«<sup>31</sup>. Istu temu, opširno razrađenu, naći ćemo u *Filozofiji prava*.

Dalji zaokruživač izveden iz shvaćanja o državnoj sili je nova interpretacija slobode. Zadržana je osnovna ideja da konačna sloboda pojedinca neće protivuriječiti konačnoj slobodi cjeline, nego će se ispuniti samo unutar cjeline i preko nje. Hegel je ovaj momenat jako naglasio u svom članku o razlici između Fichteova i Sohelingova sistema, u kojemu je rekao da zajednica koja se potčinjava mjerilima uma mora biti shvaćena »ne kao ograničenje istinske slobode pojedinca, nego kao njezino proširenje. Naj-

<sup>25</sup> Str. 9, bilješka.

<sup>26</sup> Str. 11, bilješka.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Str. 13.

<sup>29</sup> Str. 18, bilješka.

<sup>30</sup> Str. 100.

<sup>31</sup> Str. 101.

viša zajednica je najviša sloboda, u svojoj vlasti i u vršenju te vlasti<sup>32</sup>. Sada, u studiji o njemačkom ustavu, on, međutim, kaže: »Tvrdochornost njemačkog karaktera ne dozvoljava pojedincima da svoje posebne interese *žrtvuju* društvu ili da ih sjedine u stvari zajedničkog interesa i nađu svoju slobodu u punom potčinjavanju višoj vlasti države«<sup>33</sup>.

Novi element žrtve i potčinjavanja sada zasjenjuje raniju ideju da interesi pojedinca treba da budu potpuno sačuvani u cjelini. I, kao što ćemo vidjeti, Hegel je ovdje, zapravo, učinio prvi korak koji vodi do identificiranja slobode sa nužnošću, ili do njezinog potčinjavanja nužnosti, u njegovom konačnom sistemu.

### 3. SISTEM ETIČNOSTI

Otrpilikue u isto vrijeme Hegel je pisao prvi nacrt onog dijela svog sistema koji je poznat kao Filozofija duha. Taj nacrt, takozvani sistem etičnosti (*System der Sittlichkeit*), jedan je od najtežih u njemačkoj filozofiji. Ocratat ćemo njegovo opće ustrojstvo i ograničiti interpretaciju na one dijelove koji otkrivaju bitne tendencije Hegelove filozofije.

Sistem etičnosti, kao i svi drugi nacrti *Filozofije duha*, bavi se razvitkom »kulture«, a pod tim se podrazumijeva totalitet čovjekovih svjesnih, svrsishodnih djelatnosti u društvu. Kultura je carstvo duha. Neka društvena ili politička ustanova, umjetničko djelo, religija i filozofski sistem opstojie i djeluju kao sastavni dio čovjekova vlastitog bića, kao proizvodi jednog racionalnog subjekta koji nastavlja u njima živjeti. Oni predstavljaju moguće jedinstvo subjekata i objekata.

Razvitak kulture pokazuje određene stupnjeve koji označavaju različite razine odnosa između čovjeka i njegovog svijeta, tj. razne načine poimanja svijeta, ovladavanja svijetom i prilagođivanja svijeta ljudskim potrebama i mogućnostima. Sam proces zamišljen je kao ontološki i kao povijesna; on je aktualno povijestan razvitak, a i napredovanje prema višim i istinitijim načinima bitka. Međutim, u postupnom izgrađivanju Hegelove filozofije, ontološki proces zadobiva sve veću i veću prevlast nad povijes-

<sup>32</sup> *Erste Druckschriften*, str. 65.

<sup>33</sup> *Schriften zur Politik*, str. 7. i dalje.

nim, i u velikoj je mjeri odvojen od svojih izvornih povijesnih korijena.

Opći je nacrt slijedeći. Prvi stupanj je neposredan odnos između izoliranog pojedinca i datih predmeta. Pojedinaac zapaža predmete svoje okoline kao stvari koje su mu potrebne, ili ih želi; on ih upotrebljava da bi zadovoljio svoje potrebe, trošeći ih i »poništavajući« kao hranu, piće itd<sup>34</sup>. U kulturnom procesu dostignuta je viša razina kada ljudski rad oblikuje i organizira objektivni svijet, i to ne više naprosto poništavajući stvari, nego čuvajući ih kao trajna sredstva za produljivanje života. Ovaj stupanj pretpostavlja svjesno udruživanje pojedinaca koji su svoju djelatnost organizirali na nekom planu podjele rada, tako da postoji stalna proizvodnja kojom se nadomješta ono što je potrošeno. Ovo je prvi korak prema zajednici u društvenom životu i prema općenitosti u području spoznaje. U onoj mjeri u kojoj se pojedinci udružuju, jer imaju zajednički interes, njihove predožbe i želje rukovode se pojmovima pod čijim su utjecajem i koji su im zajednički, pa se tako one približavaju općenitosti uma.

Oblici udruživanja razlikuju se prema raznim stupnjevima integracije koji se u njima postižu. Integralno djeluje prvo obitelj, zatim društvene ustanove rada, svojine i zakona, te konačno država.

Nećemo se baviti konkretnim društvenim i ekonomskim pojmovima kojima Hegel ispunjava ovu skicu, jer ćemo ih opet sresti u jenskim nacrtima *Filozofije duha*. Ovdje samo želimo naglasiti da Hegel opisuje razne društvene ustanove i odnose kao sistem protivrudječnih snaga koji izvire iz načina društvenog rada. Taj način rada preobražava posebni rad pojedinca, što ga ovaj vrši radi zadovoljavanja svojih ličnih potreba, u »opći rad« (general labor) koji djeluje da bi se proizvela roba za tržište.<sup>35</sup> Hegel naziva ovaj posljednji rad »apstraktnim i kvantitativnim« i čini ga odgovornim za rastuću nejednakost ljudi i bogatstva. Društvo je nesposobno da nadvlada antagonizme koji se razvijaju iz te nejednakosti; prema tome, »sistem vlasti« mora se usredotočiti na tu zadaću. Hegel doista izlaže tri razna sistema vlasti, od kojih svaki predstavlja napredak prema drugome u ispunjavanju zadatke. Oni su unutrašnje povezani sa ustrojstvom društva nad kojim vladaaju.

<sup>34</sup> *Schriften zur Politik*, str. 430. i dalje.

<sup>35</sup> Str. 428—38.

Opća slaka društva je takva da je »sistem potreba« u njoj »sistem međusobne fizičke ovisnosti«. Pojedinčev rad ne garantira mu da će njegove potrebe biti zadovoljene. »Sila tuđa pojedinca, prema kojoj on ostaje nemoćan« određuje hoće li se njegove potrebe zadovoljiti ili ne. Vrijednost proizvoda je »nezavisna od pojedinca i podvrgava se stalnoj promjeni«<sup>36</sup>. Takve anarhičke vrste je i sam sistem vlasti. Ono što vlada samo je »nesvjestan slijep totalitet potreba i načina njihovog zadovoljenja«<sup>37</sup>.

Društvo mora savladati svoju »nesvjesnu i slijepu sudbinu«. Međutim, takva pobjeda ostaje nepotpuna dokle god vlada opća anarhija interesa. Pretjerano bogatstvo ide ruku pod ruku sa pretjeranim siromaštvom, a čisto kvantitativan rad gura čovjeka »u stanje krajnjega barbarstva«, osobito onaj dio stanovništva koji »je podvrgnut mehaničkom radu u tvornicama«<sup>38</sup>.

Idući stupanj vlasti, prikazan kao »sistem pravde«, dovodi postojeće antagonizme u ravnotežu, ali samo kroz vladajuće svojinske odnose. Vlast ovdje počiva na vršenju pravde, ali ona izvršava zakon sa »potpunom ravnodušnošću prema odnosu u kojemu jedna stvar stoji prema potrebama nekog posebnog pojedinca«<sup>39</sup>. Načelo slobode, naime, da »su oni kojima se vlada identični sa onima koji vladaju«, ne može se potpuno ostvariti jer vlada ne može ukloniti sukobe između posebnih interesa. Sloboda se zato javlja samo u »sudnicama i u raspravama i presudama o parnicama«<sup>40</sup>.

Hegel je jedva ocrtao treći sistem vladavine u tom nizu. Međutim, veoma je značajno da je glavni pojam u tom razmatranju »disciplina« (*Zucht*). »Velika disciplina izražena je u općem moralu, i u vježbanju za rad, i u iskušavanju istinske vrijednosti pojedinca u ratu«<sup>41</sup>.

Traženje istinske zajednice završava se, tako, u društvu kojim upravljaju najveća disciplina i vojna spremnost. Istinsko jedinstvo između pojedinačnog i zajedničkog interesa, koje je Hegel tražio da bude jedini cilj države, doveo je do autoritarne države, koja treba da potisne sve veće antagonizme individualističkog društva. Hegelovo raspravljanje o raznim stupnjevima vlada-

<sup>36</sup> Str. 492.

<sup>37</sup> Str. 493.

<sup>38</sup> Str. 496.

<sup>39</sup> Str. 499.

<sup>40</sup> Str. 501.

<sup>41</sup> Str. 502.

vine je konkretan opis razvoja od liberalnoga do autoritarnoga političkog sistema. Ovaj opis sadrži imanentnu kritiku liberalističkoga društva, pošto je srž Hegelove analize da liberalističko društvo nužno rađa autoritarnu državu. Hegelov članak o Prirodnom zakonu<sup>42</sup>, koji je, vjerojatno, pisan kratko vrijeme nakon nacrtanja »Sistema etičnosti«, primjenjuje ovu kritiku na polje političke ekonomije.

Hegel ispituje tradicionalni sistem političke ekonomije i nalazi da je on apologetska formulacija onih načela što upravljaju opstojecim društvenim sistemom. Hegel, opet, kaže da je karakter tog sistema bitno negativan, jer sama priroda ekonomskoga ustrojstva onemogućava uspostavljanje istinskog zajedničkog interesa. Zadaća je države, ili bilo koje odgovarajuće političke organizacije, da se pobrine da protivurječnosti unutar ekonomskoga ustrojstva ne razore čitav sistem. Država mora preuzeti funkciju obuzdavanja anarhičkog društvenog i ekonomskoga procesa.

Hegel napada doktrinu prirodnoga zakona jer ona, kako on kaže, opravdava sve opasne tendencije koje teže da državu podvrgnu antagonističkim interesima individualističkog društva. Npr., teorija društvenog ugovora ne uzima u obzir da zajednički interesi ne može proizaći iz volje pojedinaca koji se takmiče i sukobljavaju. Staviše, prirodni zakon pretpostavlja jednu čisto metafizičku koncepciju čovjeka. Po doktrini prirodnoga zakona čovjek je apstraktno biće, koje se kasnije oprema proizvoljnim nizom atributa. Izbor tih atributa mijenja se prema promjenljivom apologetskom interesu određene doktrine. Dapače, u skladu je sa apologetskom funkcijom prirodnog zakona da se većina kvaliteta koje obilježavaju čovjekovo opstojanje u modernom svijetu ne uzima u obzir (npr. konkretni odnosi privatne svojine, vladajućim načini rada itd.).

Prvi nacrt Hegelove društvene filozofije već je, dakle, objavio shvaćanje koje leži u osnovi čitavoga sistema; dati društveni poredak, utemeljen na sistemu apstraktnog i kvalitativnog rada i na integraciji potreba putem razmjene roba, nesposoban je da afirmira i uspostavi jednu umstvenu zajednicu. Ovaj poredak ostaje, u biti, poredak anarhije i iracionalnosti, upravljanim slijepim eko-

<sup>42</sup> »Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« (O vrstama znanstvene obrade prirodnog prava), u op. cit., str. 329. i dalje.

nomskim mehanizmima, — ostaje poredak stalno ponavljanih antagonizama, u kojemu je svaki napredak samo povremeno sjedinjenje suprotnosti. Hegelov zahtjev za jakom i nezavisnom državom potječe iz njegovog uvida u nepomirljive suprotnosti modernoga društva. Hegel je bio prvi koji je u Njemačkoj došao do tog uvida. Njegovo opravdavanje jake države obrazlaže se time što je ona nužna dopuna antagonističkoga ustrojstva individualističkoga društva što ga on analizira.

### III.

#### HEGELOV PRVI SISTEM

1802—1806.

*Jenenser* (jenski) sistem, kako ga zovu, prvi je Hegelov potpun sistem i sastoji se od logike, metafizike, filozofije prirode i filozofije duha. Hegel ga je formulirao u svojim predavanjima na sveučilištu u Jeni od 1802. do 1806. godine. Ova predavanja su tek nedavno redigirana po Hegelovim originalnim rukopisima i objavljena u tri sveske, od kojih svaka predstavlja drugačiji stupanj obrade. *Logika i Metafizika* opstojе samo po jednom nacrtu, *Filozofija prirode* i *Filozofija duha* u po dva<sup>1</sup>. Prilične varijacije kojih ima između njih ovdje će biti zanemarene, s obzirom da ne utječu na ustrojstvo cjeline.

Odlučili smo da se bavimo samo općim pravcem i organizacijom cjeline, i načelima koja upravljaju razvitkom pojmova. Sa držaj određenih pojmova raspraviti će se kada stignemo do odgovarajućih odjeljaka konačnoga sistema.

#### 1. LOGIKA

Hegelova *Logika* izlaže ustrojstvo bitka kao takvog, tj. najopćijih oblika bitka. Filozofska tradicija, od Aristotela nadalje, nazivala je kategorijama pojmove koji obuhvaćaju slijedeće najopćije oblike: supstancu, afirmaciju, negaciju, ograničavanje, kvan-

<sup>1</sup> *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (Jenska Logika, metafizika i filozofija prirode, 1802), ur. G. Lasson, Leipzig, 1923. Ovdje citirano kao *Jenenser Logik*. — *Jenenser Realphilosophie* (Jenska filozofija zbilje) I (1803—4), ur. J. Hoffmeister, Leipzig, 1932. *Jenenser Realphilosophie*, II (1805—6), ur. J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.



titet, kvalitet, jedinstvo, mnoštvo itd. Hegelova Logika je ontologija utoliko što se bavi takvim kategorijama. Ali njegova Logika se bavi i najopćijim oblicima *mišljenja*: pojmom, sudom i silogizmom, u tom je pogledu formalna logika.

Razlog za tu prividnu heterogenost sadržaja možemo razumjeti ako se sjetimo da se i Kant u svojoj *Transcendentalnoj logici* bavio ontologijom, kao i formalnom logikom, razmatrajući uz teorije suda kategorije supstancijalnosti, uzročnosti, uzajamnosti (reciprociteta). Tradicionalno razlikovanje formalne logike i opće metafizike (ontologije) za transcendentalni idealizam je besmisleno, jer ono shvaća oblike bitka kao proizvode djelatnosti ljudskog razuma. Tako načela mišljenja postaju, također, načelima predmeta mišljenja (pojava).

Hegel je, također, vjerovao u jedinstvo mišljenja i bitka, ali kao što smo već vidjeli, njegovo shvaćanje jedinstva razlikuje se od Kantovog. On je odbacio Kantov idealizam zbog toga što je ovaj pretpostavljao opstojanje »stvari po sebi«, različitih od »pojava«, i ostavio te »stvari« netaknute ljudskim duhom, i zato netaknute umom. Kantovska filozofija ostavila je jaz između mišljenja i bitka, ili između subjekta a objekta, koji je hegelovska filozofija nastojala premostiti. Trebalo je da most bude napravljen na taj način što bi se pretpostavilo jedno sveopće ustrojstvo svega bitka. Bitak je imao biti proces u kojemu neka stvar »obuhvaća« ili »shvaća« razna stanja svoje egzistencije, i uvlači ih u više ili manje trajno jedinstvo svoga »ja«, aktivno uspostavljajući time sebe kao »isto« u toku cijeloga mijenjanja. Drugim riječima, sve opstoji manje ili više kao »subjekt«. Identično ustrojstvo kretanja, koje tako prolazi kroz čitavo carstvo bitka, sjedinjuje objektivni i subjektivni svijet.

Kad ovo imamo na umu, možemo lako vidjeti zašto su logika i metafizika u hegelovskom sistemu jedno. Logika, često je rečeno, pretpostavlja identitet mišljenja i egzistencije. Ovaj iskaz znači nešto samo utoliko što izjavljuje da kretanje mišljenja reproducira kretanje bitka i dovodi ga do njegovog istinskog oblika. Smatra se, također, da Hegelova filozofija stavlja pojmove u jedno neovisno carstvo, kao da su zbiljske stvari, te da im daje da se kreću i pretvaraju jedni u druge. Treba odgovoriti da se Hegelova Logika prvenstveno bavi oblicima i tipovima bitka kako ih shvaća mišljenje. Kada Hegel, npr., raspravlja o prelazu kvantitete u kvalitetu, ili »bitka« u »bit«, on nastoji pokazati kako se, kada su zbiljski shvaćeni, kvantitativni entiteti pretvaraju u

kvalitativne, i kako se jedna slučajna egzistencija pretvara u bitnu. Namjera mu je da se bavi zbiljskim stvarima. Međusobni odnos i pokretljivost pojmova reproducira konkretni proces zbilje.

Ima, međutim, još jedan unutrašnji odnos između pojma 1 predmeta koji on obuhvaća. Tačni pojam čini prirodu nekog predmeta jasnu *nama*. Govori nam što je ta stvar u sebi. Ali, dok nam istina postaje očigledna, također postaje očigledno da stvari »ne egzistiraju u« svojoj istini. Njihove mogućnosti ograničene su određujućim uvjetima u kojima stvari opstojе. Stvari dosežu svoju istinu samo ako negiraju svoje određujuće uvjete. Negacija je opet odredba, proizvedena razvijanjem ranijih uvjeta. Npr., pupoljak biljke je određujuća negacija sjemena, a cvat je određujuća negacija pupoljka. U svom rasteњу biljka, »subjekt« tog procesa, ne djeluje spoznajući i ispunjava svoje mogućnosti na osnovi svoje vlastite snage shvaćanja. Ona taj proces podnosi više pasivno. Naš pojam (biljke, u drugu ruku, obuhvata da je opstojanje biljke unutrašnji proces razvitka; naš pojam vidi sjeme, potencijalno kao pupoljak, a pupoljak, potencijalno, kao cvat. Tako pojam, po Hegelovom shvaćanju, predstavlja zbiljski oblik predmeta, jer nam pojam daje istinu o procesu koji je u objektivnome svijetu slijep i slučajan. U neorganskom, biljnom i životinjskom svijetu bića se bitno razlikuju od svojih pojmova. Razlika je savladana samo u slučaju mislećeg subjekta, koji je sposoban u svojoj egzistenciji ozbljiti svoj pojam. Različiti načini bitka mogu se, dakle, poredati prema tome kako se bitno razlikuju od svojih pojmova.

Ovaj zaključak je izvor osnovnih podjela u Hegelovoj Logici. Ona počinje pojmovima koji shvaćaju zbilju kao mnoštvo objektivnih stvari, kao naprosto »bića«, slobodna od svake subjektivnosti. Oni su kvalitativno i kvantitativno povezani jedni sa drugima, a analiza tih veza nailazi na odnose koji se više ne mogu interpretirati kao objektivne kvalitete i kvantitete, nego zahtijevaju i oblike mišljenja koji negiraju tradicionalne pojmove bitka i otkrivaju da je *subjekt* sama supstancija zbilje: čitava se konstrukcija može razumjeti samo u zreлом obliku koji joj je Hegel dao u »*Znanosti logike*«; ovdje ćemo se ograničiti samo na kratak opis osnovne šeme.

Spako posebno što opstoji bitno je različito od onoga što bi moglo biti kad bi se njegove mogućnosti ostvarile. Mogućnosti su date u njegovu pojmu. Opstojeće bi imalo pravo biće kad bi

njegove mogućnosti bile ispunjene i kad bi, zato, između njegova opstojanja i njegova pojma bio identitet. Razlika između zbilje i mogućnosti je polazna tačka dijalektičkog procesa, koji važi za svaki pojam u Hegelovoj *Logici*. Konačne stvari su negativne, a to je njihovo određujuće obilježje; one nikada nisu ono što bi mogle biti i što bi trebalo da budu. One uvijek opstoje u jednom stanju koje ne izražava potpuno njihove mogućnosti kao da su ozbiljene. Konačna stvar ima za svoju bit »ovaj apsolutni nemir«, ovo nastojanje »ne biti to što jest«<sup>2</sup>.

Čak u apstraktnim formulacijama »Logike« možemo vidjeti konkretne kritičke impulse, koji su u osnovi te koncepcije. Hegelova je dijalektika prožeta dubokim uvjerenjem da su svi neposredni oblici egzistencije — u prirodi i povijesti — »loši«, jer ne dozvoljavaju stvarima da budu ono što mogu biti. Istinska egzistencija počinje samo kada se neposredno stanje prepoznaje kao negativno, kad bića postaju »subjekt« i nastoje svoje izvanjsko stanje prilagoditi svojim mogućnostima.

Puno značenje upravo izloženog shvaćanja počiva u njegovom tvrđenju da je negativnost konstitutivna svim konačnim stvarima i da je ona »istinski dijalektički« momenat<sup>3</sup> njih svijui. Ona je »najunutarniji izvor čitave djelatnosti, živog i duhovnog samokretanja«. Negativnost, koju sve posjeduje, nužan je preludij njegovoj Zbilji. Ona je stanje lišenja, koje sili subjekt da potraži lijek. Kao takva ona ima pozitivan karakter.

Dijalektički proces prima svoju pokretačku silu od pritiska da se prevlada negativnost. Dijalektika je proces u svijetu u kojemu je način opstojanja ljudi i stvari sačinjen od protivrječnih odnosa, tako da se svaki posebni sadržaj može razviti samo time što prelazi u svoju suprotnost. Ova potonja je integralan dio prve, a čitav sadržaj je totalitet svih protivrječnih odnosa koji su implicitni u njemu. Logički, dijalektika počinje tamo gdje ljudski razum otkriva da je nesposoban nešto adekvatno shvatiti iz svojih datih kvalitativnih ili kvantitativnih oblika. Data kvaliteta ili kvantiteta čini se kao »negacija« stvari koja posjeduje tu kvalitetu ili kvantitetu. Morat ćemo nešto detaljnije pratiti Hegelovo tumačenje ovog momenta.

<sup>2</sup> *Jenenser Logik*, str. 31.

<sup>3</sup> *Science of Logic* (Znanost logike), engl. prev. W. H. Johnson i L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York, 1929, sv. I, str. 66. Ibid., sv. II, str. 477.

On počinje svijetom kako ga vidi zdravi razum. Taj se sastoji iz neizbrojivog mnoštva stvari, — Hegel ih zove »nešto« (*Etwas*) — od kojih svaka ima svoje specifične kvalitete. Kvalitete koje stvar ima razlikuju je od drugih stvari, tako da ako želimo da je odvojimo od drugih stvari jednostavno nabrojimo njezine kvalitete. Stol, ovdje, u sobi, upotrebljava se za pisanje; on je izrađen od oraha, težak je, drven itd. Biti namijenjen pisanju, biti od oraha, težak, drven itd. nije isto kao naprosto biti stol. Stol nije jedna od tih kvaliteta niti je on njihov ukupni zbir. Posebne kvalitete su, po Hegelu, u isto vrijeme »negacija« stola kao takvog. Iskazi u kojima bi se stolu pridale te kvalitete ukazivali bi na tu činjenicu. Oni imaju formalno — logičko ustrojstvo A je B (tj. ne A). »Stol je smeđ« izražava, također, oblik u kojemu je izražena negativnost svih konačnih stvari. Samo biće nečega javlja se kao drugo nego što je ono. Opstoji u svom »drugobitstvu« (*Anderssein*), kako kaže Hegel.

Pokušaj da se nešto odredi po svojim kvalitetama ne završava, međutim, u negativnosti, već je gurnuto korak dalje. Neka se stvar ne može razumjeti po svojim kvalitetama ako se nemaju u vidu druge kvalitete koje upravo isključuju one što ih ta stvar posjeduje. Npr., »drveno« ima značenje samo po svom odnosu prema nekoj drugoj, nedrvenoj građi. Značenje »smeđega« traži da se poznaje značenje drugih boja koje su suprotne smeđoj, itd. »Kvaliteta je povezana sa onim što isključuje; jer ona ne opstoji kao neki apsolut, za sebe, već opstoji na takav način da je za sebe samo utoliko ukoliko neka druga (kvaliteta) ne opstoji«<sup>5</sup>. Na svakoj nas se tački vodi dalje od kvaliteta koje bi trebalo da ograniče stvar i da je razlikuju od neke druge stvari. Njezina prividna utvrđenost i jasnoća raspadaju se tako u beskonačan lanac »odnosa« (*Beziehungen*).

Početna poglavlja Hegelove *Logike* pokazuju tako da ljudski razum, čim se odvaži da proslijedi svoja shvaćanja, nailazi na raspadanje svojih jasno omeđenih predmeta. Prvo, pronalazi da je potpuno nemoguće identificirati bilo koju stvar sa stanjem u kojemu se doista nalazi. Napor da otkrije pojam koji bi istinski identificirao stvar kao što ona jest utapa duh u beskonačno more odnosa. Sve treba da se shvati u odnosu prema drugim stvarima, tako da ovi odnosi postaju samo biće te stvari. Ova besko-

<sup>5</sup> *Jenenser Logik*, str. 4.

načnost odnosa, koja, na izgled, naviješta neuspjeh pokušaja da se uhvati karakter neke stvari, postaje, naprotiv, za Hegela prvi korak u istinskom spoznavanju stvari. To jest, ako prvi korak bude ispravan.

Ovaj proces razmatra Hegel u analizi »beskonačnosti«. Razlikuju se dvije vrste beskonačnosti: »loša« i »dobra«. Loše ili tačno beskonačno je, tako reći, krivi put do istine. To je djelatnost kojom se pokušava savladati nepotpunost jedne definicije time što se ide ka sve daljim i daljim osobinama, koje su s ovim u vezi i odatle slijede, sve u nadi da će stići do nekog kraja. Razum jednostavno prati odnose, ikako već slijede, dodajući uvijek po jedan u uzaludnom nastojanju da se predmet iscrpe i omeđi. Taj postupak ima racionalno jezgro, ali samo utoliko što predstavlja da je bit predmeta sačinjena od njegovih odnosa sa drugim predmetima. Ovi odnosi ne mogu se, međutim, obuhvatiti »lažnom beskonačnošću« pukog dodatnog povezivanja (*Und — Beziehungen*), kojim zdravi razum povezuje jedan predmet sa drugim.

Odnose treba pojmiti na drugačiji način. Treba ih shvatiti tako da su stvoreni kretanjem samoga predmeta. Predmet treba razumjeti kao nešto što samo sebe uspostavlja i »samo ispoljava potrebni odnos prema sebi suprotnome«<sup>6</sup>. Ovo bi pretpostavljalo da predmet ima određenu silu nad svojim vlastitim razvitkom, tako da može ostati on sam usprkos činjenici da je zasebni, konkretni stupanj njegovog opstojanja, njegova »negacija«, jedna »drugost«. Drugim riječima, predmet treba da bude shvaćen kao »subjekt« u svojim odnosima prema svojoj »drugosti«.

Kao ontološka kategorija, »subjekt« je sila jednog entiteta da »bude on sam u svojoj dragosti« (*Bei-sich-selbst-sein im Anderssein*). Samo takav način egzistencije može utjeloviti negativno u pozitivno. Negativno i pozitivno prestaju biti suprotstavljeno ni jedno drugome kada pokretna sila subjekta učini negativnost dijelom subjektovog vlastitog jedinstva. Hegel kaže da subjekt »posreduje« (*vermittelt*) i »ukida« (*aufhebt*) negativnost. U tom procesu predmet se ne raspada u svoje različite kvalitativne ili kvantitativne odredbe, nego je bitno cjelovit u svojim odnosima sa drugim predmetima.

<sup>6</sup> Ibid., str. 32.

Ovo je način bitka ili egzistencije što ga Hegel označava »zbiljskom beskonačnošću«<sup>7</sup>. Beskonačnost nije nešto iza ili iznad konačnih stvari, nego je njihova istinska zbilja. Beskonačno je način egzistencije u kojemu su ostvarene sve mogućnosti i u kojemu čitavo biće doseže svoj konačni oblik.

Ovim je cilj *Logike* postavljen. On se sastoji, s jedne strane, u pokazivanju istinskog Oblika takve konačne zbilje, a, s druge, u pokazivanju kako su pojmovi koji pokušavaju obuhvatiti tu zbilju dovedeni do zaključka da je ona apsolutna istina. Hegel je u svojoj kritici kantovske filozofije najavio da je zadaća logike da »razvije« kategorije, a ne da ih tek »sastavi«. Takav bi pokušaj mogao donijeti ploda samo ako predmeti mišljenja imaju sistematski red. Hegel kaže da taj red potječe od činjenice da svi načini bitka dosežu svoju istinu preko slobodnog subjekta koji ih shvaća u odnosu na svoju vlastitu umstvenost. Poredak u *Logici* odražava ovo sistematsko shvaćanje. Ona počinje s kategorijama neposrednog iskustva, koje zapaža samo najapstraktnije oblike objektivnog bitka (to jest, materijalnih stvari), naime, kvantitet, kvalitet i mjeru. Ovi su najapstraktniji jer posmatraju svaki predmet tako kao da je izvana određen drugim predmetima. U ovom slučaju prevladava jednostavna povezanost, jer su različiti načini bitka ovdje međusobno izvanjski povezani i nijedno biće nije shvaćeno tako kao da ima unutrašnji odnos prema samome sebi i prema drugim stvarima sa kojima je u međusobnom djelovanju. Npr., neki se predmet uzima kao da sebe uspostavlja u procesu privlačenja i odbijanja. Prema Hegelu, ovo je apstraktna i vanjska intepretacija objektivnosti, s obzirom da je dinamičko jedinstvo nekog bića ovdje shvaćeno kao proizvod nekih slijepih prirodnih sila nad kojima ono nema nikakve moći. Kategorije jednostavne povezanosti tako su najdalje od svakog priznanja supstancije kao »subjekta«.

\*Kategorije koje Hegel obrađuje u drugom odjeljku *Logike*, pod općim naslovom Odnos (*Verhältnis*), približavaju se korak više cilju. Supstancijalnost, uzročnost i uzajamnost ne označavaju apstraktne i nepotpune entitete (kao što su to činile kategorije prvog odjeljka), nego zbiljske odnose. Jedna supstancija je ono što jest samo u odnosu na svoje akcidente. Isto tako, neki uzrok opstoji samo u odnosu na svoje posljedice, a dvije među-

<sup>7</sup> Ibid., str. 30—34.

zavisne supstancije samo u svom međusobnom odnosu. Povezanost je unutrašnja. Supstancija — sve obuhvatna kategorija ove grupe — označava jedno mnogo dublje unutrašnje kretanje nego slijepa sila privlačenja i odbijanja. Ona nad svojim slučajevima i učincima ima određenu moć, i putem vlastite moći uspostavlja svoj odnos prema drugim stvarima, pa time ima i sposobnost da razvije svoje vlastite mogućnosti. Ona, međutim, ne posjeduje znanje o tim mogućnostima, pa zato ne posjeduje slobodu samoozbiljavanja. Supstancijalnost i dalje označava odnos predmeta, materijalnih stvari ili, kako kaže Hegel, odnos bića. Da bismo shvatili svijet u njegovom istinskom bitku, moramo ga shvatiti s kategorijama slobode, koje se mogu naći samo u carstvu mislećeg subjekta. Potreban je prelaz od odnosa bića prema odnosu mišljenja.

Ovaj potonji odnos znači odnos između posebnoga i općega u pojmu, sudu i silogizmu. Za Hegela to nije formalno logički odnos, već ontološki odnos, i istiniti odnos čitave zbilje. Supstancija prirode, kao i povijesti, jest jedna općost (*a universal*) koja se razvija preko posebnog. Općost je prirodni proces roda, koji se ozbiljuje kroz vrstu i pojedince. U povijesti je općost supstancija čitavog razvitka. Grčki grad država, moderna industrija, neka društvena klasa — sve su te općosti aktuelne društvene snage koje se ne mogu rastvoriti u svoje sastavne dijelove. Naprotiv, pojedine činjenice i činoci dobivaju svoje značenje samo preko općosti kojoj pripadaju. Pojedinaac je određen ne svojim posebnim, nego svojim općim kvalitetima, npr. time što je grčki građanin, ili moderni tvornički radnik, ili buržuj.

Općenitost, u drugu ruku, nije »odnos bića«, s obzirom da je svako biće — kao što smo vidjeli — određeno i posebno. Ono se može razumjeti samo kao »odnos mišljenja«, to jest kao samorazvitak jednog shvatljivog i shvaćajućeg subjekta.

U tradicionalnoj filozofiji kategorija općenitosti (univerzalnosti) uzimala se kao dio logike, i o njoj se govorilo u doktrini pojma, suda i silogizma. Za Hegela, međutim, ovi logički oblici i procesi odražavaju i sadrže stvarne oblike i procese zbilje. Već smo ukazali na Hegelovu ontološku interpretaciju pojma i suda. U tom je kontekstu od temeljne važnosti njegovo tretiranje definicije. Unutar logičke tradicije, definicija je odnos mišljenja koje poima sveopću prirodu jednog predmeta u njegovu bitnom razlikovanju od drugih predmeta. Prema Hegelu, ova definicija

to može biti samo zato jer reproducira (odražava) zbiljski proces u kojemu se predmet razlikuje od drugih predmeta sa kojima stoji u odnosu. Definicija, dakle, mora izražavati kretanje u kojemu neko biće zadržava svoj identitet preko negacije vlastitih uslova. Ukratko, zbiljska definicija ne može se dati u jednom izoliranom stavu, nego mora razraditi zbiljsku povijest predmeta, jer samo njegova povijest objašnjava njegovu zbilju<sup>8</sup>. Zbiljska definicija, npr., jedne biljke mora pokazati kako se biljka uspostavlja preko uništavanja sjemena pupoljkom, a pupoljka cvatom. Ona mora kazati kako biljka sebe produžuje u svom uzajamnom djelovanju i borbi sa okolinom. Hegel naziva definiciju »samoočuvanjem« i tumači primjenu te riječi: »U definiranju živih stvari njihove se karakteristike moraju izvesti iz oružja napada i obrane kojima te stvari sebe čuvaju od drugih posebnih stvari«<sup>9</sup>.

U svim tim slučajevima misao zahvaća zbiljske odnose objektivnog svijeta i daje nam znanje o tome što su te stvari »po sebi«. Ove zbiljske odnose misao mora istjerati na čistinu jer ih sakriva pojava stvari. Iz tog razloga, misao je »zbiljskija« od svih predmeta. Štaviše, misao je egzistencijalni atribut jednog bitka koji »zahvaća« sve predmete, u dvostrukom smislu, da ih razumije i da ih obuhvaća. Objektivni svijet dolazi do svog istinskog oblika u svijetu slobodnog subjekta, a objektivna logika završava u subjektivnoj logici. U *Jenenser* sistemu se o potonjoj govori u odjeljku o metafizici. On izlaže kategorije i načela koja obuhvaćaju svu objektivnost kao arenu subjekta koji se razvija, to jest kao arenu uma.

Grubi obrisi Hegelovih glavnih ideja, koje smo dali, jasnije će se razraditi kada budemo raspravljali o konačnom sistemu logike. Hegelova prva logika već pokazuje nastojanje da se probije lažna utvrđenost naših pojmova i da se pokažu pokretačke protivrječnosti, što vrebaju u svim načinima opstojanja i traže viši način mišljenja. Logika predstavlja samo opći oblik dialektike u njezinoj primjeni na opće oblike bitka. Konkretnije se primjene javljaju u Hegelovoj *Realphilosophie*, osobito u njegovoj društvenoj filozofiji. Sada se nećemo zadržavati na teškom prelazu od *Logike* i *Metafizike* k *Filozofiji prirode* (o kojoj ćemo

<sup>1</sup> Usp. *Science of Logic*, sv. I, str. 61.

<sup>1</sup> *Jenenser Logik*, str. 109.

raspravljati zajedno sa konačnom logikom), nego ćemo izravno preći na jensku *Filozofiju duha*, koja se bavi povijesnim ostvarenjem slobodnog subjekta, čovjeka.

## 2. FILOZOFIJA DUHA

Povijest ljudskoga svijeta ne počinje borbom između pojedinca i prirode, s obzirom da je pojedinac tek kasniji proizvod ljudske povijesti. Prvo dolazi zajednica (*Allgemeinheit*), iako u gotovom, »neposrednom« obliku. To još nije racionalna zajednica, i sloboda joj nije kvaliteta. Prema tome, ona se brzo raspada u brojne antagonizme. Ovo izvorno jedinstvo u povijesnome svijetu Hegel naziva »svijest«, i time ponovno naglašava da smo ušli u carstvo u kojemu sve ima karakter subjekta.

Prvi oblik što ga svijest poprima u povijesti nije oblik pojedinačne, nego sveopće svijesti, koja je možda najbolje predstavljena kao svijest jedne primitivne grupe u kojoj je pojedinačnost uronjena u zajednicu. Osjećaji, osjeti i pojmovi ne pripadaju još sasvim pojedincu, nego ih dijele svi, tako da ono što je zajedničko, a ne ono što je posebno, određuje svijest. Ali čak i to jedinstvo sadrži oporbu; svijest je ono što jest samo preko svoje suprotnosti prema svojim predmetima. Naravno, kao predmet svijesti ovo su »pojmljeni predmeti« (*begriffene Objekte*), ili predmeti koji se ne mogu rastaviti od subjekta. Njihovo »biti pojmljen« dio je njihovog karaktera kao predmeta. Obje strane suprotnosti, svijest i njezini predmeti, imaju tako oblik subjektivnosti, kao i svi drugi tipovi suprotnosti u carstvu duha. Sastavljanje suprotnih elemenata može biti samo sastavljanje unutar subjektivnosti.

Hegel kaže da se čovjekov svijet razvija u nizu integracija suprotnosti. Na prvom stupnju, subjekt i njegov predmet uzimaju oblik svijesti i njezinih pojmova; na drugom stupnju pojavljuju se kao pojedinac u sukobu sa drugim pojedincima; a na konačnom stupnju, javljaju se kao narod. Samo posljednji stupanj predstavlja dostignuće jedne trajne integracije između subjekta i predmeta; narod ima svoj predmet u sebi, njegov razvoj usmjeren je samo prema reproduciranju sebe. Trima stupnjevima odgovaraju tri različita »sredstva« integracije: jezik, rad i svojina.

|   | Subjekt                          | Sredstvo | Predmet                       |
|---|----------------------------------|----------|-------------------------------|
| 1 | Svijest                          | Jezik    | Pojmovi                       |
| 2 | Pojedinci ili skupine pojedinaca | Rad      | Priroda                       |
| 3 | Narod<br>Zajednica pojedinaca    | Svojina  | Narod<br>Zajednica pojedinaca |

Jezik je sredstvo u kojemu se zbiva prva integracija između subjekta i predmeta<sup>10</sup>. On je, također, prva prava zajednica (*Allgemeinheit*), u tom smislu što je objektivna i što pripada svim pojedincima. U drugu ruku, jezik je prvo sredstvo individualizacije, jer preko njega pojedinac stiče gospodstvo nad predmetima koje poznaje i imenuje. Čovjek je sposoban da obilježi svoje područje utjecaja i da druge zadrži izvan njega samo kada poznaje svoj svijet, kada je svjestan svojih potreba i snaga i ovo poznavanje saopćava drugima. Tako je jezik i prva poluga prisvajanja.

Jezik, dakle, omogućuje pojedincu da zauzme svjestan stav protiv drugih i da svoje potrebe i želje istakne *nasuprot* potrebama i željama drugih pojedinaca. Antagonizmi koji odatle proizlaze integrirani su putem procesa rada, koji također postaje odlučujuća snaga za razvitak kulture. Proces rada odgovoran je za razne oblike integracije i uslovljava sve dalje oblike zajednice koji odgovaraju tim tipovima: porodicu, građansko društvo i državu (posljednja dva termina javljaju se tek kasnije u Hegelovoj filozofiji). Rad najprije sjedinjuje pojedince u obitelj, koja kao »obiteljsku svojinu«<sup>11</sup> prisvaja predmete koji osiguravaju njezino održanje. Međutim, obitelj nalazi sebe i svoju svojinu među drugim obiteljima koje posjeduju svojinu. Sukob koji se tu razvija nije sukob između pojedinca i predmeta koje on želi, nego između jedne skupine pojedinaca (obitelji) i drugih sličnih skupina. Predmeti su već »prisvojeni«, oni su aktualna (ili moguća) svojina pojedinaca. Kada privatna svojina postane ustanova, to, za Hegela, znači da su predmeti konačno otelovljeni u subjektu.

<sup>10</sup> *Jenenser Realphilosophie*, I, str. 211. i dalje.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 221. i dalje.

tivnom svijetu: predmeti nisu više »mrtve stvari«, već pripadaju, u svom totalitetu, području subjektivnog samo-ozbiljavanja. Čovjek se trudio i organizirao ih, i time ih učinio sastavnim dijelom svoje ličnosti. Time priroda zauzima svoje mjesto u povijesti čovjeka, a povijest postaje bitno ljudska povijest. Sve povijesne borbe postaju borbe između skupina pojedinaca koji posjeduju svojinu. Ovo dalekosežno shvaćanje u punoj mjeri utječe na konstrukciju carstva duha, koja zatim slijedi.

»Sa dolaskom raznih obiteljskih jedinica koje posjeduju svojinu počinje »borba za međusobno priznavanje« njihovih prava. S obzirom da se na svojinu gleda kao na bitan i konstitutivan elemenat individualnosti, pojedinac mora svoju svojinu sačuvati i obraniti da bi se održao kao pojedinac. Borba na život i smrt, koja zatim slijedi, može se završiti samo ako se suprotstavljeni pojedinci integriraju u zajednicu toga naroda (*Volk*), kaže Hegel.

Ovaj prelaz od obitelji do naroda odgovara, uglavnom, prelazu od »stanja prirode« ka stanju građanskog društva, kako ga shvaćaju političke teorije osamnaestog vijeka. Hegelova interpretacija »borbe za međusobno priznanje« bit će objašnjena u našem razmatranju *Fenomenologije duha*, u kojoj ona postaje udamnim klinom slobode. Posljedica borbe za međusobno priznanje je prva zbiljska integracija koja sukobljenim skupinama ili pojedincima daje objektivni zajednički interes. Svijest koju ova integracija postiže opet je jedna općost (*Volksgeist*), ali njezino jedinstvo nije više primitivno i »neposredno«. Ono je, prije, proizvod samo-svjesnih napora da bi opstojeći antagonizmi proiradili u interesu cjeline. Hegel ga naziva posredovanim (*vermittelte*) jedinstvom. Termin posredovanje ovdje pokazuje svoje konkretno značenje. Djelatnost posredovanja nije drugo nego radna djelatnost. Pomoću svoga rada čovjek prevladava otuđenje između objektivnog i subjektivnog svijeta; on pretvara prirodu u odgovarajuće sredstvo svog samo-razvitka. Kada rad uzima i oblikuje predmete, oni postaju dio subjekta koji je sposoban da u njima prepozna svoje potrebe i želje. Štaviše, pomoću rada čovjek gubi onu atomsku egzistenciju kojom je kao pojedinac suprotstavljen svim drugim pojedincima; on postaje članom jedne zajednice. Pojedinac svojim radom postaje jedna općost, jer rad je samom svojom prirodom opća djelatnost i njegov se proizvod može razmjenjivati između svih pojedinaca.

U svojim daljim primjedbama o pojmu rada, Hegel, doista, opisuje način rada koji je karakterističan za modernu robnu pro-

izvodnju. Dapače, on se približava Marxovoj doktrini apstraktnoga i sveopćega rada. Susrećemo prvu ilustraciju činjenice da su Hegelovi ontološki pojmovi zasićeni društvenim sadržajem koji izražava jedan poseban društveni poredak.

Hegel kaže da »pojedinac zadovoljava svoje potrebe radom, ali ne određenim proizvodom svoga rada; ovaj potonji mora postati nešto drugo nego što jest da bi pojedinac zadovoljio svoje potrebe«<sup>12</sup>. Posebni predmet postaje općošću u procesu rada — postaje robom. Općenitost preobražava i subjekt rada, radnika, i njegovu pojedinačnu djelatnost. On je prisiljen da svoje posebne sposobnosti i želje ostavi po strani. U raspodjeli proizvoda rada ništa ne važi osim »apstraktnog i sveopćeg rada«. Rad svakoga je, s obzirom na sadržaj, »opći za potrebe svih«. Rad ima »vrijednost« samo kao takva »sveopća djelatnost« (*allgemeine Tdtigkeit*), njegova je vrijednost određena onim što je »rad za sve, a ne onim što je rad za pojedinca«<sup>13</sup>.

Ovaj apstraktni i opći rad spojen je sa konkretnim pojedinačnim potrebama preko »odnosa razmjene« tržišta<sup>14</sup>. Pomoću razmjene proizvodi rada dijele se među pojedince prema vrijednosti apstraktnog rada. Zato Hegel naziva razmjenu »povratkom ka konkretnosti«<sup>15</sup>; preko nje se zadovoljavaju konkretne potrebe ljudi u društvu.

Hegel je, očito, težio tačnom razumijevanju funkcije koju rad ima u integraciji različitih pojedinačnih djelatnosti u totalitet odnosa razmjene. On dodiruje sferu u kojoj je kasnije Marx nastavio analizu modernog društva. Pojam rada nije u Hegelovom sistemu periferan, nego je to središnji pojam preko kojega on shvaća razvitak društva. Tjeran onim uviđom koji mu je otvrio tu dimenziju, Hegel u takvom obliku opisuje način integracije koji vlada u društvu koje proizvodi robu da jasno predskazuje Marxovo kritičko prilaženje.

On naglašava dva momenta: potpuno podređivanje pojedinca demonu apstraktnoga rada, i slijepi anarhički karakter jednog društva koje sebe produžuje preko odnosa razmjene. Apstraktni rad ne može razvijati istinske sposobnosti pojedinca. Mehanizacija, to sredstvo koje bi trebalo čovjeka osloboditi mukotrpnog

<sup>12</sup> Ibid., str. 238.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> *Jenenser Realphilosophie*, II, str. 215.

<sup>15</sup> Ibid.

truda, dini ga robom njegovog rada. »što više podređuje sebi svoj rad, to sam postaje bespomoćniji«. Stroj smanjuje nužnost rada samo za cjelinu, a ne za pojedinca. »Ukoliko više postaje rad mehaničan, utoliko ima manju vrijednost, i utoliko vaše mora pojedinac da se muči«<sup>16</sup>. Vrijednost rada smanjuje se u istom razmjeru u kojem proizvodnost rada raste... Sposobnosti pojedinca beskrajno su smanjene, a svijest tvorničkog radnika svedena je na najnižu razinu tuposti«<sup>17</sup>. Dok se rad na taj način mijenja od samo-ozbiljavanja pojedinca u njegovo samo-odricanje, odnos između posebnih potreba i rada, i između potreba i rada cjeline, 'poprima oblik jedne »neproračunljive, slijepe međuzavisnosti«. Integracija sukobljenih pojedinaca preko apstraktnog rada i razmjene tako uspostavlja »širok sistem zajedničnosti i međusobne zavisnosti, životno kretanje mrtvih. Sistem <se kreće ovamo i onamo na slijep i elementaran način i kao divlja životinja traži čvrstu, trajnu kontrolu i kroćenje«<sup>18</sup>.

Ton i patos ovoga opisa ukazuje na Marxov *Kapital*. Nije čudno što se opaža da se Hegelov rukopis prekida tom slikom, kao da se uplašio onoga što je razotkrila njegova analiza društva, koje proizvodi robu. Međutim, u posljednjoj rečenici on formuliše jedan mogući izlaz. Razrađuje to u *Realphilosophie* iz godine 1804—5. Divlja životinja mora biti ukroćena, a taj proces traži organizaciju jedne čvrste države.

Hegelova rana politička filozofija podsjeća na početak političke teorije u modernome društvu. Hobbes (Hobs) je svoju Levijatansku državu, također, temeljio na inače nesavladivom kaosu, na *bellum omnium contra omnes* (ratu svakoga protiv svih) individualističkoga društva. Međutim, između Hobbesa i Hegela leži razdoblje u kojemu je apsolutistička država razulorila ekonomske snage kapitalizma i u kojemu je politička ekonomija razotkrila neke mehanizme kapitalističkog radnog procesa. Hegel se predao studiji političke ekonomije. Njegova analiza građanskog društva došla je do korijena ustrojstva modernoga društva i pružila razrađenu kritičku analizu, dok je Hobbes imao intuitivan uvid i služio se njime, štaviše, Hegel je u naletu francuske revolucije otkrio načela koja su ukazivala preko datog okvira individualističkog društva. Ideje uma i slobode, jedinstva

*Jenenser Realphilosophie*, I, str. 237.

Ibid., str. 239.

Ibid., str. 240.

zajedničkog i posebnih interesa označivale su za njega vrijednosti koje se nisu mogle žrtvovati državi. Sav svoj život borio se da ih uskladi sa potrebom »kontrole« i »kroćenja«. Njegovi pokušaji da problem riješi su raznoliki, a konačna pobjeda ne ide Levijatanu, nego racionalnoj državi pod vlašću zakona.

Druga *Jenenser Realphilosophie* nastavlja s razmatranjem načina na koji je građansko društvo integrirano u državu. Hegel raspravlja o političkom obliku tog društva pod naslovom »Ustav«. Zakon (*Gesetz*) mijenja slijepi totalitet odnosa razmjene u svjesno regulirani državni aparat. Slika anarhije i zbrke građanskog društva naslikana je čak u još tamnijim bojama nego prije.

»(Pojedinac) je podvrgnut potpunoj zbrci i slučajnosti cjeline. Masa stanovništva osuđena je na zaglupljujući, nezdravi i nesigurni rad tvornica, radionica, radnika itd. Čitave grane industrije, koje su izdržavale veliki dio stanovništva, naglo se zatvaraju jer se mijenja način, ili zato što su vrijednosti njihovih proizvoda pale zbog novih pronalazaka u drugim zemljama, ili zbog drugih razloga. Tako su čitave gomile prepuštene bespomoćnom siromaštvu. Javlja se sukob između velikog bogatstva i velikog siromaštva, siromaštva koje je nesposobno da popravi svoje stanje. Imetak postaje ... vladajućom snagom. Njegovo nagomilavanje zbiva se djelomice slučajno, a djelomice putem općeg načina raspodjele ... i prisvajanje se razvija u mnogostran sistem, koji se grana u podružja u kojima mala poduzeća ne mogu profitirati. Krajnja apstraktnost rada seže do najindividualnijih tipova i nastavlja da proširuje svoju sferu. Ova nejednakost bogatstva i siromaštva, ova potreba i nužda pretvaraju se u krajnje rasparčavanje volje, u unutarnju pobunu i mržnju«<sup>19</sup>.

Ali, sada Hegel naglašava pozitivne vidove ove ponizujuće zbilje. »Ova nužda, koja znači potpunu pogibelj za pojedinačnu egzistenciju, u isto je vrijeme njezin čuvar. Državna sila intervenira: ona se mora brinuti da se svaka posebna sfera (života) održi, mora iznaći nova tržišta, mora otvoriti kanale za trgovinu sa stranim zemljama i tako dalje.. «<sup>20</sup>. »Pogibelj« koja vlada u društvu nije puki slučaj, nego sam proces kojim cjelina repro-

<sup>19</sup> *Jenenser Realphilosophie*, II, str. 232—3.

<sup>20</sup> Ibid.

ducira vlastitu egzistenciju i egzistenciju svakog svog člana. Odnosi ramjene na tržištu pružaju potrebnu integraciju, bez koje bi izolirani pojedinci poginuli u takmičarskom sukobu. Strahovi te borbe unutar društva koje proizvodi robu su »bolje« od onih koje se vode između potpuno nesputanih pojedinaca i skupina — »bolje« jer se događaju na višoj razini povijesnog razvitka i podrazumijevaju »međusobno priznavanje« pojedinačnih prava. »Ugovor« (*Vertrag*) izražava ovo priznavanje kao društvenu zbilju. Hegel vidi u tom ugovoru jedan od temelja modernog društva; društvo je, doista, okvir ugovora sklopljenih između pojedinaca<sup>21</sup>. (Vidjet ćemo, međutim, da se on kasnije veoma trudi da važenje ugovora ograniči na sferu građanskog društva — tj. na ekonomske i društvene odnose — i da ih isključi kad bi mogli da imaju funkciju između država). Jedino sigurnost da je neki odnos ili postupak osiguran ugovorom — i da će se ugovor poštivati u svim okolnostima — čini odnose i djelatnosti u društvu koje proizvodi robu sračunljivima i racionalnima. »Moja riječ mora važiti ne iz moralnih razloga«, nego zato što društvo 'pretpostavlja da između njegovih članova postoje međusobna obaveze. Vršim svoj posao pod uslovom da i drugi tako postupaju<sup>22</sup>. Ako prekršim svoju riječ, kršim sam društveni ugovor i ne pogađam samo neku posebnu ličnost nego zajednicu. Ja se stavljam izvan cjeline, koja jedina može ispuniti moje pravo kao 'pojedince. Zato, kaže Hegel, »sveopćost je supstancija ugovora«<sup>23</sup>. Ugovori ne samo da upravljaju pojedinačnim postupcima nego djelatnošću cjeline. Ugovor uzima pojedinca kao da su slobodni i ravnopravni; u isto vrijeme, ne promatra svakoga od njih u njegovoj slučajnoj posebnosti, nego u njegovoj »općenitosti«, kao ujednačeni dio cjeline. Ovaj identitet posebnog i općeg, naravno, još nije ostvaren. Prave mogućnosti pojedinaca daleko su od toga da bi u građanskom društvu bile sačuvane, kako je to Hegel već ranije upozorio. Prema tome, iza svakog ugovora mora stajati sila. Prijetnja da će se primijeniti sila, a ne vlastito dobrovoljno priznavanje, vezuje pojedinca za njegov ugovor. Ugovor tako uključuje mogućnost kršenja ugovora i pobune pojedinca protiv cjeline<sup>24</sup>. Zločin znači čin pobune, a kazna je mehanizam kojim cjelina uspostavlja svoje pravo nad pobunjenim pojedincem. Prizna-

<sup>21</sup> Str. 218. i dalje.

<sup>22</sup> Str. 219—20.

<sup>23</sup> Str. 226.

<sup>24</sup> Str. 221.

nje vlasti zakona razlikuje se od vlasti ugovora po tome što uzima u obzir »pojedince« u njegovoj opstojnosti, kao i u njegovom znanju<sup>25</sup>. Pojedinci zna da može opstojati samo silom zakona, ne samo što ga ovaj štiti nego što vidi da zakon predstavlja zajednički interes, koji je, u krajnjoj liniji, jedina garancija njegova samo-ravitka. Pojedinci savršeno slobodni i neovisni, a opet sjedinjeni zajedničkim interesom — ovo je prvi pojam zakona. Pojedinci su »spokojani« da će »sebe, svoju bit« naći u zakonu i da zakon čuva i održava njegove bitne mogućnosti<sup>26</sup>.

Takvo shvaćanje pretpostavlja državu u čijim se zakonima doista očituje slobodna volja združenih pojedinaca, kao da su se oni sakupili i odlučili o zakonovstvu koje je najbolje za njihov zajednički interes. Zakon inače ne bi mogao izraziti volju svakog od njih, a istovremeno i »opću volju«. Kada bi bilo takve zajedničke odluke, zakon bi bio istinski identitet između pojedinca i cjeline. Hegelovo shvaćanje zakona znači zamisao takvoga društva; on opisuje cilj koji bi trebalo doseći a ne okolnosti koje vladaju.

Međutim, jaz između idealnoga i zbilje polagano se sužuje. Ukoliko više Hegelov stav prema povijesti postaje realističan, utoliko više podaje sadašnjosti veličinu budućega ideala. Ali, ikakav god bio ishod Hegelove borbe između filozofskog idealizma i političkog realizma, njegova filozofija neće prihvatiti nijednu državu koja ne djeluje po zakonu. On može prihvatiti »državu sile«, ali samo utoliko što u njoj prevladava sloboda pojedinaca, a državna sila potpomaže njihovu vlastitu silu<sup>27</sup>.

Pojedinci mogu biti slobodni samo kao političko biće. Time Hegel preuzima klasičnu grčku koncepciju da *Polis* predstavlja istinitu zbilju čovjekovog opstojanja. Prema tome, konačno sjedinjavanje društvenih antagonizama ne postiže se vladavinom zakona, nego političkim ustanovama koje otjelovljuju zakon državom saunom. Koje je oblik vladavine koji najbolje čuva ovo otjelovljenje, te je zato najviši oblik jedinstva između dijela i cjeline?

Prije nego što će odgovoriti na to pitanje, Hegel ocrtava porijeklo države i povijesne uloge tiranije, demokracije i mo-

<sup>25</sup> Str. 225.

<sup>26</sup> Str. 248.

<sup>27</sup> Vidi niže, str. 227. i dalje.



narhije. On odbija teoriju društvenog ugovora<sup>28</sup> zbog toga što ona pretpostavlja da u izoliranim pojedincima, prije nego što će oni ući u državu, djeluje »opća volja«. Nasuprot teoriji društvenog ugovora, on ističe da se »opća volja može javiti samo poslije dugačkog procesa, koji doživljava svoj vrhunac u konačnom reguliranju društvenih antagonizama. Opća volja je rezultat, a ne porijeklo države država se javlja posredstvom »izvanjske sile«, koja primorava pojedince protiv njegove vlastite volje. Tako su »sve države utemeljene sjajnom silom velikih ljudi«<sup>29</sup>. Hegel, također, dodaje: »ne fizičkom prinudom«. Veliki utemeljivači države imali su u svojoj ličnosti nešto od povijesne snage koja sili čovječanstvo da slijedi svoj vlastiti tok i da njime napreduje; ove ličnosti održavaju i nose spoznaju i višu moralnost povijesti, čak iako (kao pojedinci toga nisu svjesni, ili ikada ih tjeraju sasvim drugačiji motivi. Ideja koju Hegel ovdje uvodi kasnije se javlja kao *Weltgeist* (svjetski duh).

Najranija je država nužno tiranija. Državni oblici koje Hegel sada opisuje imaju i povijesni i normativni poredak i tiranija je najraniji i najniži, nasljedna monarhija najkasniji i najviši oblik<sup>30</sup>. Zatim, mjerilo po kojemu se država ocjenjuje je uspjeh što ga ona postiže u vršenju prave integracije pojedinaca u cjelinu. Tiranija integrira pojedince time što ih negira. Ali ona ima jedan pozitivan rezultat: disciplinira ih, uči ih da slušaju. Poslušnost prema ličnosti Vladara je priprema za poslušnost zakonu. »Ljudi ruše tiraniju jer je odvratna, mrska i tako dalje; međutim, u zbilji to čine zato što je postala suvišna«<sup>31</sup>. Tiranija prestaje biti povijesno nužna čim je uspostavljena disciplina. Onda je zamjenjuje vladavina zakona, tj., demokracija.

Demokracija predstavlja zbiljski identitet pojedinca i cjeline; vlada je jedinstvena sa svim pojedincima, a njihova volja izražava interes cjeline. Pojedinaac ide za svojim vlastitim interesima, zato je on »buržuj«, ali on se, također, bavi potrebama i zadaćama cjeline, pa je dakle, *citoyen*<sup>32</sup>.

Hegel ilustrira demokraciju osvrćući se na grčki grad — državu. Tamo je jedinstvo pojedinaca i opće volje bilo još slučaj-

no; pojedinac je morao popustiti većini, koja je opet bila slučajna. Zato takva demokracija nije mogla predstavljati konačno jedinstvo pojedinaca i cjeline. »Lijepa i sretna sloboda Grka« integrirala je pojedince samo u jedno »neposredno« jedinstvo, koje se temeljilo više na prirodi i osjećaju nego na svjesnoj intelektualnoj i moralnoj organizaciji društva. Čovječanstvo je moralo napredovati dalje, ka višem obliku države, obliku u kojemu se pojedinac slobodno i svjesno sjedinjuje sa drugima u zajednici koja, sa svoje strane, čuva njegovu zbiljsku bit.

Najbolji čuvar takvog jedinstva, po Hegelovom mišljenju, nasljedna je monarhija. Ličnost monarha predstavlja cjelinu uzdignutu nad sve posebne interese; kao monarh po rođenju on vlada, tako reći, »po prirodi«, netaknut antagonizmima društva. On je zato najčvršća i najpostojanija »tačka« u kretanju cjeline<sup>33</sup>. »Javno mišljenje« je spona koja povezuje sfere života i kontrolira njihov tok. Država nije niti prisilno niti prirodno jedinstvo, nego racionalna organizacija društva preko njegovih različitih »staleža«. U svakom staležu pojedinac se prepušta vlastitoj specifičnoj djelatnosti, a opet služi zajednici. Svaki stalež ima svoje posebno mjesto, svoju svijest i svoju etiku, ali staleži završavaju u »općem« staležu, tj. u državnim funkcionarima, koji se ne brinu ni za što drugo osim za opći interes. Funkcionari se biraju, i svaka »sfera (grad, ceh itd.) upravlja svojim vlastitim poslovima«<sup>34</sup>.

Važnija su od ovih pojedinosti pitanja: kakve osobine posjeduje nasljedna monarhija koje opravdavaju njezino mjesto u filozofiji duha; kako ovaj državni oblik ispunjava načela koja su upravljala konstruiranjem te filozofije. Hegel je na nasljednu monarhiju gledao kao na kršćansku filozofiju *par excellence*, ili, tačnije, kao na kršćansku državu koja je nastala zajedno sa njemačkom reformacijom. Za njega je ta država bila otjelovljenje načela kršćanske slobode, koja je proglasila slobodu čovjeka unutarne savjesti i njegove jednakosti pred bogom.

Hegel je mislio da je bez ove unutarnje slobode beskorisna ona vanjska sloboda koju demokracija ima da uspostavi i štiti. Po njegovu shvaćanju, njemačka reformacija predstavljala je veliku prekretnicu u povijesti, koja je došla sa objavom da je pojedinac zbiljski slobodan tak kada je postao samosvjestan

<sup>28</sup> *Jenenser Realphilosophie*, II, str. 245—6.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 246.

<sup>30</sup> Str. 246—53.

<sup>31</sup> Str. 247—8.

<sup>32</sup> Str. 249.

" Str. 250.

" Str. 251.

svoje neotuđive autonomije<sup>35</sup>. Protestantizam je uspostavio ovu samosvijest, i pokazao da kršćanska sloboda u sferi društvene zbilje podrazumijeva podvrgavanje i poslušnost božanskoj hijerarhiji države. Podrobnije ćemo se pozabaviti ovom stvari kada stignemo do *Filozofije prava*.

Jedno pitanje na koje još treba odgovoriti tiče se čitavog ustrojstva Hegelovog sistema. Povijesni svijet, utoliko što je sagrađen, organiziran i oblikovan svjesnom djelatnošću mislećih subjekata, jest carstvo duha. Ali, duh je potpuno ostvaren i opstoji u svom istinitom obliku jedino kada se prepusti svojoj pravoj djelatnosti, naime, umjetnosti, religiji i filozofiji. Ove su oblasti kulture, dakle, konačna zbilja, područje posljednje istine. A ovo je upravo Hegel ovo uvjerenje: apsolutni duh živi samo u umjetnosti, religiji i filozofiji. Sve tri imaju isti sadržaj u različitim oblicima: umjetnost shvaća istinu pukom intuicijom (*Anschauung*), u opipljivom i zato ograničenom obliku; religija je zamjećuje slobodnu od takvog ograničenja, ali samo kao puku »tvrdnju« i uvjerenje; filozofija je obuhvaća putem spoznaje i posjeduje je kao svoju neotuđivu svojinu. U drugu ruku, te oblasti (kulture) opstoje samo u povijesnom razvitku čovječanstva, i država je konačni stupanj toga razvoja, što je onda odnos između države i carstva apsolutnog duha? Proteže li se vlast države preko umjetnosti, religije i filozofije, ili je one, naprotiv, ograničavaju?

O ovom problemu se često raspravlja. Ukazano je na to da je Hegelov stav pretrpio razne promjene: da je on bio najprije sklon tome da državu uzdigne iznad kulturnih sfera, da ju je zatim doveo u isti red s njima ili je čak njima podredio i da se zatim vratio na početni položaj, na prevlast države. U Hegelovim iskazima o toj sferi postoje, čak unutar istog filozofskog razdoblja, očite protivrječnosti. U drugoj *Jeneser Realphilosophie* on izjavljuje da apsolutni duh »jest najprije život jednog naroda uopće; međutim, duh se mora osloboditi toga života«<sup>36</sup>, ali on, također, kaže da sa umjetnošću, religijom i filozofijom »apsolutni slobodni duh... proizvodi jedan drugačiji svijet, u ikojemu on ima svoj pravi oblik, u kojemu je njegov posao dovršen i u kojem duh doseže intuiciju sebe kao svoju vlastitu«<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Str. 251.  
<sup>36</sup> Str. 253.  
<sup>37</sup> Str. 263.

Nasuprot ovim izjavama, Hegel raspravljaajući o odnosu između religije i države, kaže da vlada stoji iznad svega; on je duh koji sebe spoznaje kao sveopću bit i zbilju...<sup>38</sup> Dalje, on naziva državu »zbiljom kraljevstva nebeskog... Država je duh zbilje, što god se javlja unutar države, mora se njoj prilagoditi«<sup>39</sup>. Značenje ovih protivrječnosti i njihovo moguće rješenje mogu se objasniti samo razumijevanjem konstitutivne uloge što je ima povijest u Hegelovom sistemu. Ovdje ćemo pokušati da dademo tak jedno prethodno tumačenje.

Već prvi Hegelov sistem otkriva najizrazitije značajke njegove filozofije, osobito njezino naglašavanje općosti kao istinitog bitka. U našem uvodu ukazali smo na društveno-povijesne korijene ovog »univerzalizma«, i pokazali da je njezina osnova bila nedostatak zajednice« u individualističkom društvu. Hegel je ostao vjeran nasljedstvu osamnaestoga vijeka i utjelovio je njegove ideale u samom ustroju svoje filozofije. Instistirao je na tome da je »istinska općost« zajednica koja čuva i ispunjava zahtjeve pojedinca. Njegova dijalektika mogla bi se interpretirati kao filozofski pokušaj da se njegovi ideali pomire sa jednom antagonističkom društvenom zbiljom. Hegel je priznavao velike prođore prema naprijed, što ih mora roditi opstojeći poredak društva: razvitak materijalne, kao i kulturne proizvodnje; razaranje zastarjelih odnosa snaga, koji su kočili napredak čovječanstva; takvu emancipaciju pojedinaca da bi on mogao biti slobodan subjekt svoga života. Kada je izjavio da je svako »neposredno jedinstvo« (koje ne podrazumijeva neku suprotnost između svojih sastavnih dijelova), s obzirom na mogućnosti ljudskoga razvitka, niže nego što je jedinstvo koje je proizvedeno integriranjem zbiljskih antagonizama, mislio je na društvo svoga vlastitog vremena. Pomicanje pojedinačnoga i općega činilo se nemogućim bez punog razvijanja ovih antagonizama koji guraju neke vladajuće oblike života do tačke na kojoj otvoreno protivrječe svome sadržaju. Hegel je taj proces opisao u svojoj skici modernoga društva.

Zbiljske protivrječnosti modernoga društva su najjači primjer dijalektike u povijesti. Nema sumnje da ove okolnosti, koliko god bi se mogle opravdati ekonomskom nužnošću, protivrječe i idealu slobode. Najviše mogućnosti čovječanstva leže u racionalnome jedinstvu slobodnih pojedinaca, tj. u općosti, a ne u učvrš-

<sup>38</sup> Str. 267.  
<sup>39</sup> Str. 270.

ćenim posebnostima. Pojedinaac može da se nada svome ostvarenju samo ako je slobodan član zbiljske zajednice.

Postojano traganje za takvom zajednicom, usred strahote anarhičkoga društva, nalazi se u pozadini Hegelovog insistiranja na unutrašnjoj povezanosti istine i sveopćosti. Mislio je na ispunjenje toga traganja ikada je istinsku općenitost označio kao kraj dijalaktičkog procesa i kao konačnu zbilju. Konkretni društveni sadržaj, što ga podrazumijeva pojam općenitosti, uvijek nanovo probija kroz njegove filozofske formulacije, a slika jednog saveza slobodnih pojedinaca sjedinjenih u zajedničkom interesu jasno se pojavljuje. Citiramo slavni odlomak *Estetike*.

Istinsika nezavisnost sastoji se samo u jedinstvu i međusobnom prožimanju i pojedinačnosti i općenitosti. Općost dobiva svoju konkretnu opstojnost preko pojedinačnog, a subjektivnost pojedinačnoga i posebnoga otkriva u sveopćemu neosporivu osnovu i najistinskiji oblik svoje zbilje... U Idealu (državi) upravo je posebni pojedinac taj ikoji treba da postoji u neodvojivom skladu sa supstantivnim totalitetom, i u onoj mjeri u kojoj se sloboda i nezavisnost subjektivnosti mogu vezati uz ideal svjetovna okolina uslova i odnosa ne treba da posjeduju nikakve bitne objektivnosti izvan subjekta i pojedinačnoga.<sup>40</sup>

*Filozofija duha*, i, zapravo, cjelina hegelovskog sistema, slika je procesa kojim pojedinačno postaje opće i kojim se zbiva »konstruiranje općenitosti«.

<sup>40</sup> *The Philosophy of Fine Arts (Estetika)*, engl. prev. F. P. R. Osmaston, George Bell and Sons, London, 1920, sv. I, str. 243. i dalje.

## IV

### FENOMENOLOGIJA DUHA

Hegel je pisao *Fenomenologiju duha* 1806. g. u Jeni, dok su se napoleonske armije približavale tome gradu. Završio je djelo kada je jenska bitka zapečatila sudbinu Prusije i ustoličila nasljednika francuske revolucije na sllabašnim ostacima starog njemačkog Reicha. Osjećaj da je upravo počela nova epoha u svjetskoj povijesti prožima Hegelovu knjigu. On obilježava njegov prvi filozofski sud o povijesti i povlači svoje konačne zaključke iz francuske revolucije, koja sada postaje tačka preokreta, kako povijesnog tako i filozofskog puta ka istini.

Hegel je vidio da rezultat francuske revolucije nije ozbiljenje slobode, nego uspostavljanje novog despotizma. Protumačio je njezin tok i njezin rezultat ne kao povijesnu slučajnost, nego kao nužan rezultat. Proces oslobođenja pojedinca nužno završava u teroru i razaranju, dokle god ga provode pojedinci protiv države, a ne država sama. Jedino država može pružiti emancipaciju, iako ne može pružiti savršenu istinu i savršenu slobodu. Ove potonje se mogu naći samo u pravome carstvu duha, u etičnosti, religiji i filozofiji. Ovu smo sferu već susreli kao ozbiljenje istine i slobode u Hegelovoj prvoj *Filozofiji duha*. Tamo su one, međutim, bile utemeljene na odgovarajućem državnom poretku i ostajale s njim u unutrašnjoj vezi. Ova je veza gotovo izgubljena u *Fenomenologiji duha*. Država prestaje sada da ima sveobuhvatan značaj. Sloboda i um učinjeni su djelatnostima čistoga duha i ne traže kao preduvjet određen društveni i politički poredak, nego se mogu pomiriti sa već opstojećom državom.

Možemo pretpostaviti da je iskustvo sa slomom liberalnih ideja u povijesti njegova vlastitog vremena navelo Hegela da potraži sklonište u čistom duhu, i da mu je, radi dobra filozofije, pomirenje sa vladajućim poretkom bilo milije od užasnih ne-

predvidivosti novog prevrata. Pomirenje, do kojega sada dolazi između filozofskog idealizma i datoga društva, javlja se ne toliko kao promjena u hagelovskom sistemu kao takvom, nego kao promjena u postupku sa dijalektikom i u njezinoj zadaći. U prethodnim razdobljima dijalektika je bila više usmjerena na aktualni proces historije povijesti nego na konačni proizvod tog procesa. Nedovršeni oblik jensike *Filozofije duha* pojačao je dojam da bi se duhu moglo desiti još nešto nova, i da je njegov razvitak daleko od toga da bude završen. Staviše, jenski sistem razrađivao je dijalektiku u konkretnom procesu rada i društvene integracije. U *Fenomenologiji duha* antagonizmi ove konkretne dimenzije izravnani su i usklađeni. »Svijet postaje Duh« poprima značenje ne samo da svijet u svom totalitetu postaje odgovarajućom arenom u kojoj ima da se ispune planovi čovječanstva nego, također, znači da se svijet sam otkriva kao stalan napredak prema apsolutnoj istini, da se duhu ne može desiti ništa nova, ili da se sve što mu se dešava, konačno pridonosi njegovome napretku. Ima, naravno, neuspjeha i povlačenja; napredak se nipošto ne zbiva po ravnoj crti, već proizvodi međusobno djelovanje beskrajsnih sukoba. Kao što ćemo vidjeti, negativnost ostaje izvor i pokretna sila kretanja. Svaiki neuspjeh i svaki gubitak imaju, međutim, svoje vlastito dobro i svoju vlastitu istinu. Svaki sulkob podrazumijeva svoje vlastito rješenje. Promjena u Hegelovom stanovištu postaje očita u čvrstoj izvjesnosti sa kojom on određuje konac tog procesa. Usprkos svim skretanjima i porazima, usprkos bijedi i nazadovanju, duh će postići svoj cilj ili, upravo, postiže ga u vladajućem društvenom sistemu. Izgleda da je negativnost prije *signifikantan* stupanj u razvitku duha negoli snaga koja ga tjera dalje; suprotstavljenost se u dijalektici čini više svojevolumnom igrom negoli borbom na život i smrt.

Hegel je zamislio *Fenomenologiju duha* kao uvod u svoj filozofski sistem. U toliku rada na tom djelu, on je, međutim, promijenio svoj prvobitni plan. Znajući da u sikoroj budućnosti neće moći objaviti ostatak svog sistema, velike je dijelove iz njega realizirao u svom uvodu. Krajnje poteškoće koje zadaje ova knjiga proizlaze u velikoj mjeri iz toga postupka.

S obzirom da je to, u stvari, uvodni svezak, djelo namjerava povesti ljudski razum od carstva dnevnog iskustva do carstva zbiljske filozofske spoznaje, do apsolutne istine. Ova je istina

ona ista koju je Hegel već pokazao u jenskom sistemu, naime spoznaja i proces svijeta kao duha.

Svijet u zbilji nije onakav kakav izgleda, nego onakav kakvim ga filozofija shvaća. Hegel počinje sa iskustvom obične svijesti u svakodnevnome životu. On pokazuje da ovaj način iskustva sadrži, kao i svaiki drugi, elemente koji potkopavaju njegovu povjerenje u svoju sposobnost da zamijeti »zbiljsko« i koji ga sile da u traganju pređe na još više načine razumijevanja. Napredak prema ovim višim načinima jest, tako, unutrašnji proces isikustva, i nije proizveden izvana. Alko čovjek obrati punu pažnju na rezultate svoga iskustva, napustit će jedan tip spoznaje i poći ka drugome; ići će od osjetilne izvjesnosti ka zamjedbi, od zamjedbe do razumijevanja, od razumijevanja do samo-izvjesnosti, sve dok ne dođe do istine uma.

Tako Hegelova *Fenomenologija duha* predstavlja imanentnu povijest ljudskoga isikustva. To, naravno, nije iskustvo zdravoga razuma, nego iskustvo kojemu je sigurnost već poljuljana, i kojemu se nametnuo osjećaj da ne posjeduje punu istinu. To je iskustvo koje je već na putu ka zbiljskoj spoznaji. Čitatelj koji želi razumjeti razne dijelove tog djela mora već obitavati u »elementu filozofije«. Ono »Mi«, koje se tako često javlja, ne označava svakodnevne ljude, nego filozofe.

Činilac koji određuje tok loga isikustva je promjenljivi odnos između svijesti i njezinih predmeta. Ako se subjekt koji filozofira drži uz svoje predmete i dozvoljava da ga njihovo značenje vodi, otkrit će da predmeti doživljavaju promjenu kojom se njihov oblik i njihov odnos prema subjektu mijenjaju. Kada iskustvo počinje, predmet izgleda kao da je čvrsti entitet, nezavisan od svijesti; subjekt i predmet izgledaju jedan drugome strani. Međutim, proces spoznaje otkriva da to dvoje ne postoji u izolaciji. Postaje jasno da predmet dobiva svoju objektivnost od subjekta. »Zbiljsko« što ga svijet aktualno sadrži u beskonačnom toku osjeta i zamjedaba je općost koja se ne može svesti na objektivne elemente slobodne od subjekta (npr., *kvaliteta, stvar, sila, zakoni*). Drugim riječima, zbiljski predmet uspostavljen je (intelektualnom) djelatnošću subjekta; on način bitno »pripada« subjektu. Ovaj otkriva za sebe da sam stoji »iza« predmeta, da svijet postaje zbiljski samo pomoću poimajuće sile svijesti.

Ovo, međutim, u početku nije ništa drugo nego ponavljanje teze transcendentnog idealizma ili, kako kaže Hegel, to je istina samo »za nas«, filozofirajuće subjekte, a nije još istina objavljena u objektivnome svijetu. Hegel ide dalje. On kaže da samo-svijest treba još da pokaže da je ona istinska *zbilja*. Ona mora aktualno svijet učiniti svojim slobodnim ozbiljenjem. Govoreći o toj zadaći, Hegel izjavljuje da je subjekt »apsolutni negativitet«, što znači da ima silu da niječe svako dato stanje i da ga učini svojim vlastitim svjesnim djelom. Ovo nije spoznajno-teorijska djelatnost i ne može se nastaviti samo unutar procesa spoznaje, jer se taj proces ne može odvojiti od povijesne borbe između čovjeka i njegova svijeta, borbe koja je sama po sebi sastavni dio puta ka istini i istine same. Subjekt mora učiniti svijet svojim vlastitim djelom ako želi sebe priznati za jedinu *zbilju*. Proces spoznaje postaje procesom povijesti.

Do ovog zaključka došli smo već u jenskoj *Filozofiji duha*. Samo-svijest se prenosi u borbu na život i smrt između pojedinaca. Odande dalje, Hegel povezuje spoznajnoteorijski proces samo-svijesti (od osjetilne izvjesnosti do uma) sa povijesnim procesom čovječanstva od kmetstva do slobode. »Načini ili oblici (*Gestalten*) svijesti«<sup>1</sup> javljaju se istovremeno kao objektivne povijesne *zbiljnosti*, »stanja svijeta« (*Weltzustände*). Stalno prelazanje od filozofijske ka povijesnoj analizi — koje se često kritiziralo kao zbrka, ili kao proizvoljno metafizička interpretacija povijesti — ima svrhu da verificira i pokaže povijesni karakter temeljnih filozofskih pojmova. Svi oni obuhvaćaju i zadržavaju *zbiljske* povijesne stupnjeve u razvitku čovječanstva. Svaki oblik svijesti koji se javlja u imanentnom napretku spoznaje kristalizira se kao život jedne date povijesne epohe. Taj proces vodi od grčkog grada — države do francuske revolucije.

Hegel je francusku revoluciju opisao kao razuzdavanje »samo-razorne« slobode, samo-razorne zato što svijest koja se ovdje borila da promijeni svijet u skladu sa svojim subjektivnim interesima, još nije našla svoju istinu. Drugim riječima, čovjek nije otkrio svoj *zbiljski* interes, on se nije slobodno podvrgao zakonima koji obezbeđuju njegovu vlastitu slobodu i slobodu cjeline. Hegel kaže da je nova država stvorena revolucijom promijenila

samo vanjski oblik objektivnog svijeta, učinivši ga sredstvom subjekta ali da nije postigla subjektivu *bitnu* slobodu.

Postizanje ove potonje odigrava se u prelazu od francuske revolucionarne ere do ere njemačke idealističke kulture. Ostvaranje istinske slobode se na taj način prenosi sa plana povijesti u unutrašnje carstvo duha. Hegel kaže: »apsolutna sloboda napušta svoju samorazornu sferu *zbilje* (tj. povijesnu epohu francuske revolucije) i prelazi u drugo carstvo, carstvo samo-svjesnog duha. Ovdje se sloboda smatra istinitom onoliko koliko je nezbiljska..«<sup>2</sup>. Ovo novo carstvo bilo je otkriće Kantovog etičkog idealizma. Unutar njega automnomni pojedinac zadaje sebi bezuslovnu dužnost da se pokorava sveopćim zakonima koje si nameće svojom vlastitom slobodnom voljom. Međutim, Hegel koji se razvio iz Kantovog pomirenja pojedinaca sa općošću, sukob između diktata dužnosti i želje za srećom silio je pojedinca da istinu potraži u drugim rješenjima. On je traži u umjetnosti i religiji i konačno je nalazi u »apsolutnoj spoznaji« dijalektičke filozofije. Tamo je prevladana svaika oporba između svijesti i njezinog predmeta; subjekt posjeduje i spoznaje svijet kao svoju vlastitu *zbilju*, kao um.

*Fenomenologija duha* na taj način vodi do *Logike*. *Logika* razvija ustrojstvo svemira, i to ne u promjenljivim oblicima koje ona ima za spoznaju koja još nije apsolutna, nego u njegovoj istinskoj biti. Ona predstavlja »istinu u njezinom istinskom obliku«<sup>3</sup>. Baš kao što iskustvo sa kojim je *Fenomenologija* počela nije bilo svakodnevno iskustvo, spoznaja sa kojom završava nije tradicionalna filozofija, nego filozofija koja je apsorbirala istinu svih ranijih filozofija i sa njom čitavo iskustvo što ga je čovječanstvo nakupilo u toku svoj dugotrajnog hoda ka slobodi. To je filozofija jednog samo-svjesnog čovječanstva, koje polaže pravo na to da vlada ljudima i stvarima i to da, u skladu s tim, oblikuje svijet, filozofija koje proglašava najviše ideale modernog individualističkog društva.

Poslije ovog kratkog prethodnog pregleda široke perspektive *Fenomenologije duha*, prelazimo sada na detaljnije razmatranje njezinih glavnih shvaćanja.

<sup>1</sup> *Phenomenology of Mind*, engl. prev. J. B. Baillie. London (The Macmillan Company, New York), 1910, sv. I, str. 34.

<sup>2</sup> Ibid., str. 604.

<sup>3</sup> Str. 35.

Predgovor *Fenomenologiji* je jedan od najvećih filozofskih pothvata svih vremena koji predstavlja ne manje nego pokušaj da se filozofija ponovno uspostavi kao najviši oblik ljudskog znanja, kao »znanost«. Ovdje ćemo se ograničiti na njezine glavne tačke.

Hegel počinje sa kritičkom analizom filozofskih struja s kraja osamnaestoga stoljeća, a zatim razvija svoj pojam filozofije i filozofske istine. Spoznaja ima svoj izvor u predstavi da se bit i egzistencija razlikuju, u raznim spoznajnim procesima. Predmeti koje spoznaja dobiva neposrednim iskustvom se ne zadovoljavaju jer su slučajni i nepotpuni, i ona traži istinu u pojmu predmeta, uvjerena da ispravan pojam nije puki subjektivni intelektualni oblik, već bit stvari. Ovo je, međutim, tek prvi korak spoznaje. Njezin je znatniji napor u tome da pokaže i izloži odnos između biti i egzistencije, između istine koja je sačuvana u pojmu i pravog stanja u kojemu stvari opstojе.

Razne znanosti se međusobno razlikuju po načinu na koji se predmeti kojima se one bave odnose prema svojoj istini. Ovo zbunjuje ako se nema u vidu da za Hegela istina znači i oblik egzistencije, kao i oblik spoznaje, te da je, prema tome, odnos između jednog bića i njegove istine objektivni odnos samih stvari. Hegel ilustrira ta shvaćanja suprotstavljajući jednu drugoj matematičku i filozofsku spoznaju. Bit ili »priroda« pravokutnog trokuta je u tome da se njegove strane odnose onako kako to stoji u Pitagorinom stavu, međutim, ova istina je »izvan« trokuta. Dokaz za taj stav sastoji se od procesa koji isključivo vrši spoznavajući subjekt. »... trokut... se rastavlja, a njegovi dijelovi se slažu u druge likove koje konstrukcija izaziva u trokutu<sup>4</sup>. Potreba za konstrukcijom ne nastaje iz prirode ili pojma trokuta. »Proces matematičkog dokaza ne pripada predmetu; on je funkcija koja se zbiva izvan stvari o kojoj se upravo radi. Priroda pravokutnog trokuta ne razbija se na faktore na način koji je pokazan u matematičkoj konstrukciji, koja je potrebna da bi se dokazao stav koji izražava odnos njegovih dijelova. Čitav proces stvaranja rezultata stvar je spoznaje, koja tu postupa na svoj vlastiti način<sup>5</sup>. Drugim riječima, istina o matematičkim predmetima postoji izvan njih samih, u spoznavajućem subjektu.

<sup>4</sup> Str. 40.

<sup>5</sup> Str. 39.

Ovi predmeti su zato, strogo uzevši, neistiniti i nebitni »vanjski« entiteti.

Predmeti filozofije, u drugu ruku, imaju jedan unutrašnji odnos prema svojoj istini. Na primjer, načelo da »priroda čovjeka traži slobodu i da je sloboda jedan oblik uma« nije istina koju je čovjeku nametnula neka proizvoljna filozofska teorija, već se može dokazati da je ono inherentni cilj čovjekov, sama njegova zbilja. Dokaz za to ne pruža se vanjskom procesom spoznaje, već čovjekovom poviješću. U filozofiji odnos nekog predmeta prema svojoj istini je neko aktualno događanje (*Geschehen*). Da se vratimo na primjer, čovjek nalazi da nije slobodan, da je odvojen od svoje istine i da ima slučajnu, neistinitu egzistenciju. Sloboda je nešto što on mora steći prevladavanjem svog ropstva, i on je stiže kad jednom spozna svoje istinske mogućnosti. Sloboda pretpostavlja uvijete koji čine slobodu mogućom, naime svjesno i racionalno gospodstvo nad svijetom. Spoznata povijest čovječanstva verificira istinu ovog zaključka. Pojam čovjeka je njegova povijest, onako kako je shvaća filozofija. Tako su bit i egzistencija u filozofiji aktualno dovedene u međusobni odnos, i proces dokazivanja istine ima tu posla sa opstojećim predmetima samima. Bit se javlja u procesu egzistencije, i obratno, proces egzistencije je »povratak« k biti<sup>6</sup>.

Filozofska spoznaja teži samo »bitnostima« koje imaju konstitutivan značaj za sudbinu čovjeka i svijeta. Jedini cilj filozofije je svijet u svom istinskom obliku, svijet kao um. Um, pak, dolazi do izražaja samo razvitkom čovječanstva. Filozofska istina je, zato, sasvim određeno zaokupljena čovjekovom egzistencijom; ova je njezin najunutrašnjiji podsticaj i cilj. Ovo je, u krajnjoj analizi, značenje iskaza da je istina imanentna u predmetu filozofije. Istina oblikuje samu egzistenciju predmeta, i nije, kao u matematici, indiferentna prema njemu. Egzistiranje u istini je stvar života (i smrti), i put k istini nije samo spoznaj no teoretski nego i povijesni proces.

Ovaj odnos između istine i egzistencije je značajka filozofske metode. Matematička istina može biti zaustavljena u jednom stavu; stav je istinit, a njemu protivurječan stav je lažan. U filozofiji, istina je zbiljski proces koji se ne može iskazati jednim stavom. »Apstraktno ili nezbiljsko nije njezin elemenat i sadržaj, nego zbiljsko, ono što sebe postavlja, što u sebi ima život, egzis-

<sup>6</sup> Str. 39.

tenciju u samom svom pojmu. Ona je proces koji u svom toku stvara svoje vlastite momente i prolazi kroz sve njih, i cjelina tog (kretanja čini njegov pozitivni sadržaj i njegovu pozitivnu istinu»<sup>7</sup>. Nijedan stav ne može sam zahvatiti taj proces. Na primjer, stav »Priroda čovjeka je priroda u umu« jest, uzet sam za sebe, neistinit. On izostavlja sve činjenice koje sačinjavaju značenje slobode i uma, i koje su sakupljene u dativom povijesnom kretanju prema slobodi i umu. Nadalje, stav je lažan utoliko što se sloboda i um mogu javiti samo kao rezultat povijesnog procesa. Pobjeda nad ropstvom i iracionalnošću, pa, prema tome, i ropstvo i iracionalnost sami bitni su dijelovi istine. Laž je ovdje jednako nužna i zbiljska kao istina. Laž treba shvatiti kao »pogrešni oblik«, ili neistinu zbiljskog predmeta, taj predmet u njegovom neistinitom optojanju; lažno je »drugobivstvo, negativni vid supstancije»<sup>8</sup>, ali je, ipak, njezin dio i, prema tome, sudjeluje u njezinoj istini.

•Dijalektička metoda se prilagođuje ovoj strukturi što je ima filozofski predmet, i nastoji rekonstruirati i slijediti njegovo zbiljsko kretanje. Neki je filozofski sistem istinit samo ako uključuje i negativno i pozitivno stanje, i ako reproducira proces postojanja lažnim i vraćanja istini. Kao sistem te vrste dijalektička je istinita metoda filozofije. Ona pokazuje da predmet kojim se bavi opstoji u stanju »negativnosti«, koju on sam, preko prisiljavanja vlastitog postojanja, odbacuje u procesu ponovnog zadobivanja svoje istine.

Ako, dakle, u filozofiji nijedan stav nije istinit sam izvan cjeline, u kojem je smislu istinit čitav sistem? Dijalektički sistem mijenja ustrojstvo i značenje stava i čini ga nečim što je sasvim drugačije od stava u tradicionalnoj logici. Ova logika, o kojoj Hegel govori kao o »logici zdravog razuma«, podrazumijevajući tu i logiku tradicionalne znanstvene metode, postupa sa stavovima kao da se oni sastoje od subjekta, koji služi kao čvrsta i postojana osnova, i od predikata, koji je prirodan subjektu. Predikati su slučajna svojstva, ili, Hegelovim jezikom, »odredbe« jedne, više ili manje, utvrđene supstancije.

Nasuprot ovakvom gledanju na stav, Hegel postavlja »spekulativni sud« u filozofiji<sup>9</sup>. Spekulativni sud nema čvrstog i pa-

sivnog subjekta. Njegov subjekt je aktivan i razvija se u svojim predikate. Predikati su razni oblici egzistencije subjekta. Ili, nešto drugačije rečeno, događa se da subjekt propada« (*geht zu Grunde*) i da se pretvara u predikat. Spekulativni sud tako drma »čvrstom osnovom« tradicionalnog stava »do njegovog temelja, i jedini predmet je samo to kretanje subjekta«<sup>10</sup>. Na primjer, stav »Bog je Biće«, kao spekulativan sud, ne znajući da subjekt, Bog, »posjeduje« ili »podupire« predikat, Biće, između mnogih predikata, nego da subjekt, Bog, »prelazi« u Biće. »Biće« je ovdje »ne predikat, već bitna priroda« Boga. Subjekt, Bog, »čini se da prestaje biti ono što je bio kada je stav bio iskazan, naime čvrst subjekt i da postaje predikat«<sup>11</sup>. Dok tradicionalni sud i stav podrazumijevaju jasno razlikovanje subjekta od predikata, spekulativni sud potkopava i razara »prirodu suda ili stav uopće«. On nanosi odlučujući udarac tradicionalnoj formalnoj logici. Subjekt postaje predikat, a da u isto vrijeme sa njim ne postaje identičan. Taj proces se ne može adekvatno izraziti u jednom jedinom stavu, »stav kakav se javlja je puki prazan oblik«<sup>12</sup>. Ležište istine nije stav, nego dinamični sistem spekulativnih sudova u kojima svaki pojedini sud mora biti »negiran« drugim, tako da samo čitav proces predstavlja istinu.

Tradicionalna logika i tradicionalni pojam istine potreseni su u svojim temeljima« ne filozofskim »neka bude«, nego uvidom u dinamiku zbilje. Spekulativni sud ima za svoj sadržaj objektivni proces zbilje u njegovom bitnom »skraćenom obliku«, a ne u njegovoj pojavnosti. U ovom sasvim osnovnom smislu, Hegelova promjena od tradicionalne ka materijalnoj logici označila je prvi korak u pravcu sjedinjavanja teorije i prakse. Njegov protest protiv učvršćene i formalne »istine« tradicionalne logike bio je, u stvari, protest protiv rastavljanja istine i njezinih oblika od konkretnih procesa, protest protiv odvajanja istine od bilo kakvog izravnog, upravljačkog uticaja na zbilju.

U Njemačkoj, idealistička filozofija zastupala je pravo teorije da vodi praksu. Idealistička filozofija je, naime, predstavljala najnapredniji oblik svijesti koji je tada postojao, a ideja o svijetu koji je prožet slobodom i umom nije imala sigurnijeg

<sup>7</sup> Str. 43—4.

<sup>8</sup> Str. 36.

<sup>9</sup> Str. 61.

<sup>10a</sup> Str. 59.

<sup>11</sup> Str. 61.

<sup>12</sup> Su. 65.

skloništa od onog koji je nudila ova udaljena kulturna sfera. Kasniji razvoj evropske misli ne može se razumijeti odvojen od njegovih idealističkih početaka.

Iscrpna analiza *Fenomenologije duha* zahtijevala bi više nego čitavu knjigu. Te se analize možemo odreći, s obzirom da se kasnije partije djela bave problemima koje smo već ocrtali govoreći o jensikom sistemu. Ograničit ćemo svoju interpretaciju na početne dijelove, koji vrlo podrobno obrađuju dijalektičku metodu i postavljaju šemu za čitavo djelo.<sup>13</sup>

Spoznaja počinje kada filozofija razori iskustvo svakodnevnog života. Analiza iskustva je ishodište traženja istine. Predmet iskustva je dat najprije putem osjetila i uzima oblik osjetinog iskustva ili osjetilne izvjesnosti (*sinnliche Gevvissheit*). Za ovu vrstu iskustva karakteristična je činjenica da se njezin subjekt, kao i njezin predmet, javljaju kao »pojedinačno ovo«, ovdje i sada. Vidim ovu kuću, ovdje, na ovom određenom mjestu i u ovom određenom trenutku. Kuća se smatra »zbijskom« i čini se da opstoji *per se*. »Ja« koje je vidi čini se nebitnim, »može jednako biti i ne biti«, i spoznaje predmet jedino zato što predmet opstoji<sup>14</sup>.

Ako malo analiziramo, vidimo da ono što se u ovom iskustvu spoznaje, ono što osjetilna izvjesnost zadržava kao nešto nepromjenljivo svoje usred toka utisaka, nije predmet, kuća, nego *ovdje* i *sada*. Ako okrenem glavu, kuće nestaje i pojavljuje se neki drugi predmet koji će, okrenem li opet glavu, nestati. Da bi zadržao i odredio aktualni sadržaj osjetilne izvjesnosti, moram se obratiti na *ovdje* i *sada*, kao na jedine elemente koji ostaju stalni u neprestanom mijenjanju objektivnih podataka. Što su *ovdje* i *sada*? *Ovdje* je kuća, ali, isto tako, i nije kuća, već drvo, ulica, čovjek itd. *Sada* je dan, ali, nešto kasnije, *sada* je noć, zatim jutro itd. *Sada* ostaje identično kroz promjene dana, noći ili jutra. Štaviše, ono je *sada* upravo zato što ono nije ni dan, ni noć, ni bilo koji drugi trenutak vremena. Drugim riječima, *sada* opstoji kao nešto negativno, njegovo biće je jedno nebiće. To isto vrijedi za *ovdje*. *Ovdje* nije ni drvo ni kuća, ni ulica, nego ono što »jest i ostaje pri nestanku drveta, kuće, ulice

itd., i podjednako je kuća, drvo»<sup>15</sup>. To jest, *sada* i *ovdje* su nešto opće. Hegel kaže da entitet »koji postoji po negaciji i preko negacije, koji nije ni ovo ni ono, koji je *ne ovo*, a s podjednakom ravnodušnošću ovo, kao i ono — da stvar takve vrste nazivamo jednom općošću«. Analiza osjetilne izvjesnosti ovako demonstrira zbilju općosti i, u isto vrijeme, razvija filozofski pojam općenitosti. Zbilja općosti dokazana je samim sadržajem činjenica koje se mogu promatrati; ona opstoji u njihovom procesu i može se zahvatiti samo u pojedinostima i preko njih.

Ovo je prvi rezultat koji dobivamo filozofskom analizom osjetilne izvjesnosti: nije posebni, pojedinačni predmet, nego je opći »istina osjetilne izvjesnosti, istiniti sadržaj osjetinog iskustva«<sup>16</sup>. Rezultat podrazumijeva nešto što još više začuđuje. Osjetinog iskustvo smatra kako je samo po sebi očito da je predmet ono bitno, »zbijsko«, dok je subjekt nebitan, a njegova spoznaja zavisna od predmet. Sada se otkriva da je istinski odnos »upravo obratan od onoga što se najprije činilo«<sup>17</sup>. Pokazalo se da je općost istinski sadržaj iskustva. A ležište općosti je subjekt, a ne predmet; općost opstoji »u spoznaji, koja je ranije bila nebitni činilac«<sup>18</sup>. Predmet ne postoji *per se*, on postoji »zato što ga ja spoznajem«. Izvjesnost osjetinog iskustva temelji se tako na subjektu; ona je, kako kaže Hegel, prognana iz predmeta i utjerana natrag u »ja«.

Dalja analiza osjetinog iskustva otkriva da »ja« prolazi kroz isti dijalektički proces kao predmet, i da potkazuje da je nešto opće. Na početku, pojedinačno ja, moje ja, čini se jedinom čvrstom tačkom u proticanju osjetilnih podataka. »Nestanak posebnih *sada* i *ovdje*, koje (zamišljamo, spriječen je činjenicom da ih se ja držim«. Tvrdim da je dan i da vidim kuću. Bilježim tu istinu, a netko drugi, ikoji to (kasnije čita, može tvrditi da je noć i da on vidi drvo. »Objekte istine imaju istu autentičnost« i objekte postaju netačne s promjenom vremena i mjesta. Istina se zato ne može pridati nekom posebnom pojedinačnom ja. Ako kažem: ja vidim kuću ovdje i sada, podrazumijevam da bi svatko mogao zauzeti moje mjesto subjekta ove zamjedbe. Pretpostavljam »ja *qua općost*, čije viđenje nije viđenje ovog drveta ili ove kuće, već

<sup>13</sup> Usporedi izvrsnu analizu J. Loewenberga u njegova dva članka o Fenomenologiji duha, u časopisu *Mind* (Duh), sv. XLII i XLIV, 1934—5

<sup>14</sup> Str. 92.

Str. 94.  
Ibid.  
Str. 95.  
Ibid.



naprosto viđenje«. Baš kao što su *ovdje* i *sada* opći prema svojim (pojedinačnim sadržajima, tako je ja opće prema svim pojedinačnim ja.

Ideja o jednom općem ja je užasna zdravom razumu, iako se svakodnevni jezik njome služi. Kada kažem »ja« vidim, čujem, itd., stavljam bilo koga na moje mjesto, zamjenjujem svoje pojedinačno ja svim drugim ja. Kada kažem »ja«, »ovaj pojedinačan«, kažem sasvim općenito »svi ja«. Svatko je ono što kažem, svatko je »ja«, taj pojedinačni ja.

Osjetimo iskustvo tako otkriva da istina nije ni kod njegovog posebnog predmeta ni kod pojedinačnog ja. Istina je rezultat dvostrukog procesa negacije, naime: 1 negacije »per se« opstojanja predmeta i 2 negacije pojedinačnog ja time što se istina pomiče prema općem ja. Objektivnost je tako dvaput »posredovana« ili konstruirana sviješću, i odsada ostaje vezana za svijest. Razvitak objektivnog svijeta se postpuno prepliće sa razvitkom svijesti.

Zdravom razumu je krivo ovakvo razaranje njegove istine i on tvrdi da može ukazati na tačno, posebno *ovdje* i *sada* koje misli. Hegel prihvaća taj izazov. »Hajde, dakle, da vidimo kako su ikonstruisani neposredni *ovdje* i *sada* koji su nam pokazani«<sup>19</sup>. Kada ukažem na posebno *sada*, »njega više nema u času kada se na njega ukazuje. Ono *sada* koje jest je drugo nego Sto je ono na koje je ukazano, i mi vidimo da je *sada* upravo to biti — ikada više nije«. Ukazivanje na *sada* je, dakle, proces koji ima slijedeće stupnjeve: prvo, ja ukazujem na *sada* i tvrdim da je ono takvo i takvo. »Pokazujem ga, međutim, kao nešto što je bilo«, čineći to, poništavam pravu istinu i tvrdim: drugo da je *sada* bilo, i da je to istina. Ali ono što je bilo — nije. Tako, treće, poništavam drugu istinu, negiram negaciju *sada* i ponovo tvrdim da je ono istinito. Međutim, ovo *sada*, koje proizlazi iz čitavog procesa, nije ono *sada* na koje je razum prvoibitno mislio. Ono je ravnodušno prema sadašnjosti ili prošlosti. Ono je *sada* koje je prošlo, koje je prisutno itd., i u svemu tome je jedno te isto *sada*. Drugim riječima, ono je nešto opće.

Oisjetilno iskustvo je tako samo pokazalo da njegov zbiljski sadržaj nije posebno nego opće. »Dijalektički proces unutar osjetilne izvjesnosti nije ništa drugo nego sama povijest njegovog

procesa — njegovog iskustva; i samo osjetilno iskustvo nije drugo nego, naprosto, ta povijest«<sup>20</sup>. Samo iskustvo prelazi u viši način spoznaje, ikoji teže općemu. Osjetilna izvjesnost pretvara se u zamjedbu.

Zamjedba (*Wahrnehmung*) se razlikuje od osjetilnog iskustva činjenicom da je njezino »načelo« općenitost<sup>21</sup>. Predmeti zamjedbe su stvari (*Dinge*), a stvari ostaju identične u promjenama *ovdje* i *sada*. Na primjer, ovu stvar koju ovdje zamjećujem i poznajem zovem »sol« Ne mislim tu samo na određeno *ovdje* i *sada*, u kojima je ona prisutna za mene, nego na jedno naročito jedinstvo u raznolikosti njezinih »svojstava« (*Eigenschaften*). Mislim na »stvarstvo« stvari. Sol je bijela, kockasta po obliku itd. Ova svojstva po sebi su opća, zajednička mnogim stvarima. Sama stvar čini mi se da nije ništa drugo nego »jednostavna zajedničkost« takvih svojstava, njihov opći »medij«. Ali ona je više nego takva jednostavna zajedničkost. Njezina svojstva nisu slučajna i međusobno zamjenljiva, već prije isključuju i negiraju« druga svojstva. Ako je sol bijela i slana, ne može biti crna i slatka. Isključenje nije proizvoljna stvar definicije, naprotiv, definicija zavisi od činjenica isto ih pruža sama stvar. Sol je ono što isključuje i poriče izvjesna svojstva koja protivurječe njezinom »bivanju solju«. Stvar, dakle, nije »jedinstvo ravnodušno onome što jest, nago ... isključujuće, odbijajuće jedinstvo«<sup>22</sup>.

Dosada izgleda da se radi o predmetu koji je određen, i koji •zamjedba ima naprosto da prihvati i da pasivno »usvoji«. Zamjedba, popt osjetilnog iskustva, uzima najprije istinu od predmeta. Ali, također, poput osjetilnog iskustva, ono otkriva da sam subjekt sačinjava objektivnost stvari. Jer kada zamjedba pokušava odrediti što je stvar doista, ona upada u niz iprotivurječnosti. Stvar je jedinstvo, a, u isto vrijeme, i mnoštvo. Protivurječnost se ne može izbjeći time Sto će se ta dva vida pripisati svakome od dvaju činilaca zamjedbe, tako da se jedinstvo pridade svijesti subjekta, a mnoštvo predmetu. Hegel pokazuje da bi ovo vodilo samo novim protivurječnostima. Isto tako, ne pomaže ni ako se pretpostavi da je stvar zbiljski jedinstvo.

<sup>20</sup> Str. 100.

<sup>21</sup> Str. 104.

<sup>22</sup> Str. 108.

<sup>19</sup> Str. 98.

a da je mnoštvo proizvedeno njezinim odnosom prema drugim stvarima<sup>23</sup>. Svi taikvi pokušaji da se izbjegne protivurječnost služe samo tome da se pokaže ikako je protivurječnost neizbježna, i kako sačinjava sam sadržaj zamjedbe. Stvar je u sebi i jedinstvo i razlika, jedinstvo u razlici. Hegelova dalja analiza ovog odnosa vodi do nove određene općenitosti. Zbiljska opoost sadrži raznolikost i, u isto vrijeme, odražava se kao »isključujuće i odbijajuće« *jedinstvo* u svim posebnim okolnostima. Na taj način, analiza Opažanja premašuje tačku do koje je došlo u analizi osjetilnog iskustva. Opčnost, ikoja je sada označena kao istinski sadržaj spoznaje, ima drugačiji karakter. Odnos prema drugim stvarima ne samo što određuje nego i sačinjava jedinstvo stvari, a njezino se stvarstvo sastoji od samog tog odnosa. Sol je, npr., ono što jest samo u odnosu na naš ukus, na hranu kojoj se dodaje, na šećer itd. Ta stvar, sol, svakako je više nego puka »zajedničkost« takvih odnosa, ona je jedinstvo u sebi i za sebe, ali ovo jedinstvo opstoji samo u ovim odnosima i nije ništa »izvan njih. Stvar postaje ona sama preko svoje suprotnosti prema drugim stvarima, ona je, kako Hegel kaže, jedinstvo sebe sa svojom suprotnošću, ili bića-za-sebe sa bićem-za-drugo<sup>24</sup>. Drugim riječima, samu »supstanciju« stvari treba razabrati iz njezinih samouspostavljenih odnosa prema drugim stvarima. Zamjedba, međutim, nema moći da to postigne; to je djelo (pojmovnog) *razuma*.

Analiza zamjedbe proizvela je »jedinstvo u razlici« ili »neuslovljenu opčnost« (kao istinski oblik predmeta spoznaje, neuslovljenu zato što se jedinstvo stvari potvrđuje usprkos svim ograničavajućim uslovima i preko njih. Kada je zamjedba pokušala da zahvati zbiljski sadržaj svog predmeta, stvar se pokazala jedinstvom ikoje samo sebe uspostavlja u raznolikosti odnosa prema drugim stvarima. Hegel sada uvodi pojam sile da bi objasnio kako se u tom procesu stvar održava kao jedinstvo koje samo sebe određuje. Supstancija stvari, kaže on, može se razumjeti samo kao sila.

Pojam sile obuhvaća sve elemente za ikoje je filozofska analiza dosada otkrila da su karakteristični za zbiljski predmet spoznaje. Sila je i samo odnos, čiji su elementi razgovijetni, a opet odvojeni jedni od drugih; ona u svim okolnostima nije slučajna,

<sup>23</sup> Str. 117.

<sup>24</sup> Str. 119.

već određena sama sobom<sup>25</sup>. Nećemo slijediti sve pojedinosti Hegelovog razrađivanja tog pojma, već ćemo se ograničiti na njihove zaključke.

Ako uzmemo da je supstancija stvari sila, mi zbilja rastavljamo silu na dvije dimenzije. Mi transcendiramo zamjedbena svojstva stvari i dohvatamo nešto što je iznad iza njih, što nazivamo »onim zbiljskim«. Jer, sila nije neko biće u svijetu zamjedbi; ona nije stvar, ili kakvoća na koju možemo ukazati, kao što su bijelo i kockasto. Možemo samo zamijeniti njezin učinak ili izražaj, i za nas se njezino opstojanje sastoji u tom njezinom izražaju sebe. Sila nije ništa nezavisno od svog učinka; njezino biće se u potpunosti sastoji u tom nastajanju i nestajanju. Ako se supstancija stvari sila, njezin način opstojanja otkriva se kao pojava. Jer, biće koje opstoji samo ko »nestajuće«, koje je »per se upravo ne-bivstvjuće, nazivamo ... prividom (*Schein*)<sup>26</sup>. Izraz pojava ili privid ima za Hegela dvostruko značenje. On, prvo znači da stvar opstoji na takav način da je njezina egzistencija različita od njezine biti: drugo on znači da ono što se pojavljuje nije puki privid (*blosser Schein*), već je izraz jedne biti ikoja egzistira samo kao *pojavnost*. Drugim riječima, pojava nije ne-biće, nego pojava biti.

Otkriće da je sila supstancija stvari daje procesu spoznaje uvid u carstvo biti. Svijet osjetilnog iskustva i zamjedbi je carstvo pojave. Carstvo biti je »nadosjetilni« svijet iznad ovog promjenljivog i prolaznog carstva pojave. Hegel zove ovaj rani nazor o biti »prvim i zato nesavršenim očitovanjem uma« — nesavršenim zato što svijest još uvijek nalazi svoju istinu »u obliku predmeta«, tj. kao nešto suprostavljeno subjektu. Carstvo biti javlja se kao »unutrašnji« svijet stvari. Ono ostaje »za svijest jedno golo i jednostavno onkraj, jer svijest još ne nalazi sebe u njemu«.

Ali, istina ne može vječito ostati izvan dosega subjekta, ako čovjek hoće da pobjegne iz neistinitog opstojanja u neistinitom svijetu. Analiza koja slijedi posvećuje se zato zadaći da pokaže

<sup>25</sup> Vidi *Jenenser Logik*, str. 50. Sila »u sebi spaja obje strane odnosa, identitet i razliku... Shvaćena kao Sila, supstancija je Uzrok u sebi ... Sila je sama određenost, koja čini supstanciju ovom određenom supstancijom, a, u isto vrijeme, postavlja je kao da se odnosi prema svojoj suprotnosti«.

<sup>26</sup> *Phenomenology of Mind*, str. 136.

da se iza pojave stvari nalazi sam subjekt, koji sačinjava samu njihovu bit. Hegelovo insistiranje na tome da iza pojave stvari treba prepoznati subjekt je izraz osnovne težnje idealizma da čovjek pretvori otuđeni svijet u svoj vlastiti svijet. *Fenomenologija duha*, u skladu s tim, spaja sferu spoznajne teorije sa svijetom povijesti, prelazeći od otkrića subjekta na zadaću savladavanja zbilje pomoću prakse koja je svjesna sebe.

Pojam sile vodi do preilaza od svijesti na samo-svijest. Ako je bit stvari shvaćena (kao sila, stabilnost objektivnog svijeta) rastvara se u igru pokreta. Pojam, međutim, znači više no puka igra. Sila ima određenu moć nad svojim učincima i ostaje ona sama među svojim različitim očitovanjima. Drugim riječima, ona postupa prema jednom unutrašnjem »zakonu«, tako da je kako Hegel kaže, istina sile »zakon sile« (*das Gesetz der Kraft*)<sup>27</sup>. Carstvo biti nije, kao što je najprije izgledalo, slijepa igra suda, već područje stalnih zakona, koji određuju oblik objektivnog svijeta. Dok mnogo-brojnost tih oblika najprije, na izgled, zahtijeva odgovarajuće mnoštvo zakona, dalja analiza otkriva da je raznolikost samo nepotpun vid istine, a spoznaja, u namjeri da sjedini razne zakone u jedan viši, jedini zakon, uspijeva, u ovoj radnoj fazi, razabrati opći oblik zakona. Spoznaja otkriva da stvari opstoje pod zakonom ako su »skupile i sačuvale sve momente pojave« u svojoj unutrašnjoj biti i ako su sposobne da sačuvaju svoj bitni identitet u svojim odnosima prema svima stvarima. Taj identitet »substancije«, (kao što smo već pokazali, treba shvatiti kao specifično djelo jednog »subjekta«, koje je, u biti, stalan proces »sjedinjavanja suprotnosti«<sup>28</sup>.

Ranija analiza je otkrila da je bit stvari sila, a bit sile zakon. Sila podložna zakonu je ono što karakterizira samosvjesni subjekt. Bit objektivnog svijeta, na taj način, ukazuje na opstojanje samo-svjesnog i subjekta. Razum ne nalazi ništa do *samoga sebe* kada iza pojave stvari traži bit. »Očito je da iza takozvane zavjese, koja treba da sakrije unutrašnji svijet, nema ničega što bi se moglo vidjeti, osim ako *mi sami* ne odemo iza nje, koliko zato da bismo na taj način vidjeli, toliko i zato da tamo bude nešto što se može vidjeti«. Istina razuma je samo-svijest. Prvo poglavlje *Fenomenologije* završilo je, i počinje povijest samo-svijesti.

<sup>27</sup> Ibid., str. 142.

<sup>28</sup> Vidi gore, str. 75.

<sup>29</sup> Ibid., str. 162.

Prije nego što počnemo pratiti tu povijest, treba da ocijenimo opći značaj prvog poglavlja. Čitalac saznaje da iza zavjese pojave ne postoji neka nepoznata stvar-po-sebi, već spoznavajući subjekt. Samo-svijest je bit stvari. Mi obično kažemo da je to korak od Kanta Hegelu, to jest od kritičkog ka apsolutnom idealizmu. Ali kazati samo to, znači izostaviti svrhu koja je Hegela navela da napravi taj prelaz.

Prva tri odjeljka *Fenomenologije* su kritika pozitivizma<sup>30</sup> i, još više »postvarivanja«. Da počnemo s ovim potonjim. Hegel pokušava pokazati da čovjek može spoznati istinu samo ako se probije iz svog »postvarenog« svijeta. Termin »postvarivanje« posuđujemo iz marksističke teorije, gdje on označava činjenicu da se svi odnosi među ljudima u svijetu kapitalizma javljaju kao odnosi između stvari, ili, da ono što u društvenom svijetu izigleda da su odnosi stvari i »prirodni« zakoni koji upravljaju njihovim kretanjem, jesu, u zbilji, odnosi ljudi i povijesnih sila. Roba, na primjer otjelovljuje u svim svojim kvalitetama društvene odnose rada; kapital je moć raspolaganja sa ljudima itd. Zahvaljujući toj inverziji, svijet je postao alijeniran, otuđen svijet, u kojemu čovjek sebe ne prepoznaje i ne ostvaruje, nego je savladan mrtvim stvarima i zakonima.

Hegel je naišao na istu činjenicu unutar dimenzija filozofije. Zdravi razum i tradicionalno znanstveno mišljenje uzimaju svijet kao ukupnost stvari, koje, više ili manje, opstoje *per se*, i traže istinu u predmetima za koje se uzima da su nezavisni od spoznajućeg subjekta. Ovo je više nego spoznajno-teoretski stav: ovaj stav je jednako prošireno kao ljudska praksa, on ih navodi da prihvate osjećaj da su sigurni samo kad spoznaju objektivne činjenice i kad njima rukuju. Što je neka ideja dalja od impulsa, interesa i potreba živoga subjekta, to postaje istinitijom. **A, prema Hegelu**, ovo je krajnja kleveta istine jer u konačnoj analizi nema istine koja se *bitno* ne *tiče* živog subjekta i koja nije subjektivna istina. Svijet je otuđen i neistinit svijet dokle god čovjek ne uništi njegovu mrtvu objektivnost i ne prepozna sebe i svoj vlastiti život »iza« učvršćenih oblika stvari i zakona. Kada konačno stekne ovu *samo-svijest*, on je ne samo na putu do istine o samom sebi nego i do istine o svom svijetu. A za prepoznavanjem ide i djelovanja. On će pokušati da ovu istinu pretvori u

<sup>30</sup> Pozitivizam se uzima kao općeniti termin za filozofiju »zdravog-razumskog« iskustva.

djelovanje i da učini svijet onim što on *bitno* jest, naime ispunjenjem čovjekove samo-svijesti.

Ovo je impuls koji nadahnjuje početne odjeljke *Fenomenologije*. Istinska praksa pretpostavlja istinsku spoznaju, a ova je u opasnosti, u prvom redu, zbog pretenzije pozitivizma. Pozitivizam, filozofija zdravog razuma, poziva se na izvjesnost činjenica, ali, kao što Hegel pokazuje, u jednom svijetu u kojemu činjenice uopće ne predstavljaju ono što zbilja može i treba da bude pozitivizam se svodi na napuštanje zbiljskih mogućnosti čovječanstva radi jednog neistinitog i tuđeg svijeta. Pozitivistički napad na opće pojmove obrazložen, time što se ovi ne daju svesti na činjenice ikoje se mogu promatrati, isključuje iz područja spoznaje sve što još ne može biti činjenica. Pokazujući da osjetilno iskustvo i zamjedba, na koje se poziva pozitivizam, u sebi podrazumijevaju i znače na posebnu opaženu činjenicu, nego nešto opće, Hegel konačno i imanentno pobija pozitivizam. Kada, uvijek nanovo, naglašava da je opće značajnije od posebnoga, on se bori protiv ograničavanja istine na posebnu »datost«. Općost je više nego što je posebno. To konkretno znači da se mogućnosti ljudi i stvari me iscrpljuju u datim oblicima u kojima se možda doista javljaju; to znači da su ljudi i stvari sve ono što su bili i što zbilja jesu, i još više nego sve to. Postavljanje istine u općost izrazilo je Hegelovo uvjerenje da nijedan dati oblik, bilo u prirodi ili u društvu, ne otjelovljuje čitavu istinu. Štaviše, to je bio način da se osudi izolacija ljudi od stvari i da se prizna da se njihove mogućnosti ne mogu sačuvati ako se ponovno ne integriraju.

Govoreći o samosvijesti, Hegel nastavlja analizu započetu u *System der Sittlichkeit* i jenskoj *Filozofiji duha*,<sup>31</sup> analizu odnosu između pojedinaca i njegova svijeta. Čovjek je naučio da njegova vlastita samo-svijest leži iza pojave stvari. On se sada laća toga da ostvari ovo iskustvo, da dokaže da je on sam gospodar svoga svijeta. Tako samo-svijest nalazi sebe u »stanju poržude« (*Begierde*): čovjeku kome je probuđena samo-svijest želi predmete oko sebe, prisvaja ih i upotrebljava. Ali, u tom procesu on počinje osjećati da predmeti nisu istinski cilj njegove želje, nego da se njegove potrebe mogu ispuniti samo putem saobraćaja sa drugim pojedincima. Hegel kaže da samo svijest dolazi do

svog zadovoljenja samo u drugoj samo-svijesti<sup>32</sup>. Značenje ovog prilično čudnog iskaza objašnjava se u raspravljanju o gospodarstvu i kmetstvu, koje kasnije slijedi. Pojam rada igra središnju ulogu u tom raspravljanju, u kojemu Hegel pokazuje da predmeti rada nisu (mrtve stvari, nego živa otjelovljenja subjektivne biti, tako da se baveći se tim predmetima čovjek, uistinu, bavi čovjekom.

Pojedinac može postati ono što jest samo preko drugog pojedinca; sama njegova egzistencija sastoji se u njegovom »bivanju-za-drugog«. Taj odnos, međutim, nipošto nije odnos skladne suradnje između podjednako slobodnih pojedinaca, koji idući za svojim vlastitim probitkom potpomažu zajednički interes. To je prije »borba na život i smrt« između, u biti, nejednakih pojedinaca, od kojih je jedan »gospodar«, a drugi »sluga«. Voditi bitku je jedini način da čovjek dođe do samosvijesti, tj. do spoznaje svojih mogućnosti i slobode njihovog ostvarenja. Istina samo-svijesti nije »ja« nego »mi«, »ja koje je mi i mi koje je ja.«<sup>33</sup>

1844. g. Marx je zaoštrio osnovne pojmove svoje vlastite teorije preko kritičke analize Hegelove *Fenomenologije duha*. »Otudnjenje« rada je opisao u smislu Hegelovog raspravljanja o gospodarstvu i sluzi. Marx nije poznao stupnjeve Hegelove filozofije prije *Fenomenologije*, ali je ipak uhvatio kritičku težinu Hegelove analize, čak i u onom ublaženom obliku u kojem su društveni problemi smjeli ući u *Fenomenologiju duha*. Veličinu toga djela vidio je u činjenici da je Hegel shvaćao »samostvaranje« čovjeka (tj. stvaranje jednog razumnog društvenog poretka putem čovjekove vlastite slobodne djelatnosti) kao proces »postvarivanja« i njegove »negacije«, ukratko, da je shvatio »prirodu rada« i vidio da je čovjek »rezultat svoga rada«<sup>34</sup>. Marx spominje Hegelov konačni uvid, koji je ovome oktrio da gospodarstvo i kmetstvo nužno proizlaze iz izvjesnih radnih odnosa koji su, opet, odnosi u jednom »tpostvarenom« svijetu. Odnos gospodara prema sluzi, dakle nije vječan niti prirodan, nego ukorijenjen u određenom načinu rada i u čovjekovom odnosu prema proizvodima svoga rada.

Hegelova analiza, upravo, počinje sa »iskustvom« da je svijet u kojemu se samo-svijest mora afirmirati rascijepljen na dva

<sup>32</sup> *Phenomenology of the Mind*, str. 173.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 174.

<sup>34</sup> *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3. (Sabrano izdanje Marxa i Engelsa, Prvi odjel, sv. 3), Berlin, 1932, str. 150.

<sup>31</sup> Vidi gore, str. 66, 82.

sukobljena područja: jedno, u kojemu je čovjek tako vezan za svoj rad da ovaj određuje čitavo njegovo opstojanje, drugo, u kojemu čovjek prisvaja i posjeduje rad 'drugoga čovjeka i zadobiva vlast samom činjenicom ovog prisvajanja i posjedovanja. Hegel označuje potonjega gospodarom, a prvoga kmetom<sup>35</sup>. Kmet nije ljudsko biće koje slučajno radi, nego je u biti radnik; njegov rad je njegovo biće. On radi na predmetima koji ne pripadaju njemu, nego drugome. On svoje opstojanje ne može odvojiti od tih predmeta, oni čine »lanac« kojega se ne može osloboditi<sup>36</sup>. On je potpuno prepušten milosti onoga koji posjeduje te predmete. Treba primjeniti da, prema ovom izlaganju, zavisnost čovjeka o čovjeku nije niti lična okolnost niti se temelji na ličnim ili prirodnim uvjetima (npr. manje vrjednosti, slabosti itd.), nego je »posredovana« stvarima. Drugim riječima, ona je rezultat čovjekovog odnosa prema proizvodima rada. Rad tako vezuje radnika uz predmete da njegova svijest ne opstoji, nego samo »u obliku i liku stvarstva«. On postaje stvar čije se opstojanje sastoji samo u tome da se upotrebljava. Biće radnika je »biće-za-drugoga«<sup>37</sup>.

Rad je, međutim, u isto vrijeme sredstvo koje preobražava taj odnos. Djelatnost radnika ne nestaje kada nestaju proizvodi njegova rada, nego je u njima sačuvana. Stvari koje rad oblikuje i modelira ispunjavaju društveni svijet čovjekov i tamo djeluju kao predmeti rada. Radnik uči da njegov rad održava ovaj svijet; on sebe vidi i prepoznaje u stvarima oko sebe. Njegova je svijest sada »ispaljena« u njegovom radu i »prešla je u stanje stalnosti«. Čovjek koji »se trudi i služi« dolazi tako do toga da nezavisno biće vidi kao sebe<sup>38</sup>. Predmet njegova rada više nisu mrtve stvari koje ga vezuju uz druge ljude, nego proizvodi njegova rada i, kao takvi, sastavni dijelovi njegova vlastita bića. Činjenica da je proizvod njegova rada objektiviran ne čini ga »nečim drugim nego što je svijest koja oblikuje stvar putem rada, jer upravo taj oblik je njegovo čisto samopostojanje, koje se u tome istinski ozbiljuje«<sup>39</sup>.

Proces rada stvara samo-svijest ne samo u radniku nego i u gospodaru. Gospodstvo se najviše određuje činjenicom da gospo-

<sup>35</sup> *Phenomenology of Mind*, str. 182.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., str. 181.

<sup>38</sup> Str. 186.

<sup>39</sup> Str. 187.

dar upravlja predmetima koje želi, a da na njima ne radi<sup>40</sup>. On svoj tip potrebe zadovoljava time što netko, ne on sam, radi. Njegovo uživanje zavisi od njegove slobode od rada. Radnik, ikojim on upravlja, izručuje mu predmete koje želi u razvijenom obliku, spremne da budu uživani. Radnik tako zaštićuje gospodara od susreta sa »negativnom stranom« stvari, s onom zbog koje one postaju okovi na čovjeku. Gospodar prima sve stvari kao proizvode rada, ne kao mrtve predmete, nego kao stvari koje nose obilježje subjekta koji je na njima radio. Kada rukuje ovim stvarima kao svojom svojinom, gospodar, uistinu, rukuje drugom samo-sviješću, radnikovom, samo-sviješću bića preko kojega dolazi do svojega zadovoljenja. Na taj način, gospodar otkriva da nije nezavisno »biće-za-sebe«, nego je bitno zavisan od drugog bića, od djelatnosti onoga koji za njega radi.

Dovle je Hegel razvijao odnos gospodstva i kmetstva kao odnos u kojemu svalka strana priznaje da ima svoju bit na drugoj strani, i da da svoje istine dolazi samo preko druge strane. Suprotnost između subjekta i objekta, koja je određivala oblike duha koji su do sada opisani, sada je nestala. Predmet, oblikovan i obrađen ljudskim radom, u zbilji je objektivizacija jednog samo-srvesnog subjekta. »Stvarstvo, koje je svoj lik i oblik primilo preko rada nije nikakva druga supstancija nego svijest. Na taj način je proizveden novi vid (*Gestalt*) samo-svijesti. Sad imamo svijest koja... misli ili koja jest slobodna samo-svijest«<sup>41</sup>. Zašto ova nagla identifikacija slobodne samosvijesti sa »sviješću koja misli«? Hegel prelazi na definiciju mišljenja koja odgovara na ovo pitanje o osnovnom smislu njegove filozofije. On kaže da subjekt mišljenja nije »apstraktno ja«, nego svijest koja zna za sebe da je »supstancija« svijeta. Odnosno, mišljenje se sastoji u znanju da je objektivni svijet u zbilji subjektivan svijet, da je objektivizacija subjekta. Subjekt ikoji zbiljski misli shvaća svijet kao »svoj« svijet. Sve što je u njemu ima svoj istinski oblik samo kao »shvaćen« (*begriffenes*) predmet, naime kao sastavni dio razvitka jedne slobodne samo-svijesti. Ukupnost predmeta koji sačinjavaju čovjekov svijet mora se osloboditi od svoje »suprotnosti« prema svijesti i mora se prihvatiti na takav način koji će pripomoći njezinom razvitku.

<sup>40</sup> Str. 182.

<sup>41</sup> Str. 190.

Hegel opisuje mišljenje u smislu jedne određene vrste opstojanja. »Misleći, ja sam slobodan jer nisam drugi, nego ostajem jednostavno i jedino u dodiru sa samim sobom, a predmet ... je nepodijeljeno jedinstvo mogega bića-za-mene, a moj postupak u shvaćanju je postupak unutar mene samoga«<sup>42</sup>. Ovo objašnjenje slobode pokazuje da Hegel povezuje ovaj osnovni pojam sa načelom jednog određenog oblika društva. On kaže da je slobodan onaj koji u svom opstojanju sa drugima ostaje samo sa sobom, koji se pridržava svoga opstojanja ikao, recimo, svoje vlastite neprijeporne svojine. Sloboda je samo-dovoljnost i nezavisnost od sivih »izvanjskosti«, stanje u kojem je subjekt pri svojoj svu vanjskost. Bojazni i stremljenja društva konkurencije izgleda da daju povoda za ovu ideju slobode; strah pojedinca da će izgubiti sebe i njegovo vruće nastojanje da sačuva i osigura ono što je njegovo. Ovo vodi Hegela do toga da »elementima mišljenja« dade najistaknutije mjesto.

Uistinu, ako se sloboda ne sastoji ni iz čega drugoga nego iz poptune samo-dovoljnosti, ako sve što nije u potpunosti moje ili ja sam ograničava moju slobodu, onda sloboda može postati zbiljnom samo u mišljenju. Treba zato da očekujemo da će Hegel smatrati stoicizam prvim povijesnim oblikom samo-svjesne slobode. Stoički način opstajanja čini se da je prevladavao sva ograničenja koja važe u prirodi i društvu. »Bit ove svijesti je biti slobodan, na prijestolju, kao i u okovima, kroz svu zavisnost koja se vezuje uz pojedinačno opstojanje«<sup>43</sup>. Čovjek je, tako, slobodan jer se »postojano povlači iz kretanja egzistencije, iz djelatnosti, kao i iz istrajanja, u puku bitnost mišljenja«.

Hegel, međutim, ide dalje i kaže da ovo nije zbiljska sloboda. To je samo druga strana »jednog vremena sveopće bojazni i kmetstva«. On na taj način odbacuje ovaj lažni oblik slobode i ispravlja svoj iskaz, koji je gore naveden. »Sloboda u mišljenju uzima za svoju istinu samo čistu misao, ali ovaj nedostatak je konkretna sadržina života. Ona je zato samo pojam slobode, a ne života sloboda sama«<sup>44</sup>. Odjeljci o stoicizmu, u ikojima se javljaju ovi iskazi, pokazuju odnos međusobno suprotstavljenih elementa u njegovoj filozofiji. Pokazao je da sloboda počiva u elementu mišljenja; sada traži da se od slobode u mišljenju ide

<sup>42</sup> Str. 191.  
<sup>43</sup> Str. 193.  
<sup>44</sup> Str. 193.

naprijed prema »živoj slobodi«. On kaže da su sloboda i nezavisnost samo-svijest stoga sam prelazni stupanj u razvitku duha prema istinskoj slobodi. Ova potonja dimenzija dosegnuta je kada čovjek napušta apstraktnu slobodu mišljenja i ulazi u svijet sa punom sviješću da je ovo »njegov vlastiti« svijet. »Do sada negativan stav« samo-svijesti prema zbilji »pretvara se u pozitivan stav. Do sada se on brinuo samo o svojoj vlastitoj nezavisnosti i slobodi nastojeći da se održi za sebe na račun svijeta ili njegove vlastite zbilje...«<sup>45</sup>. Sada »ona otkriva svijet kao svoj vlastiti, novi i zbiljski svijet, koji je u svojoj stalnosti za njega od interesa«. Subjekt poimlje svijet kao vlastitu »prisutnost« i istinu; on će, sigurno je, tamo naći jedino sebe<sup>46</sup>.

Ovaj proces je proces same povijesti. Samo-svjestan subjekt dolazi do svoje slobode ne u obliku »ja«, nego *mi*, udruženoga *mi* koje se prvo pojavilo kao rezultat borbe između gospodara i kmeta. Povijesna zbilja toga *mi* »nalazi svoje zbiljsko ispunjenje u životu jednoga naroda«<sup>47</sup>.

Na prvim stranicama ovoga poglavlja ukazali smo na dalji tok duha. Na kraju puta čisto mišljenje izgleda da će opet progutati živu slobodu. Carstvo »apsolutnog znanja« ustoličeno je iznad povijesne borbe, koja je završila kada je likvidirana francuska revolucija. Samo-izvjesnost filozofije koja shvaća svijest triumfira nad praksom koja ga mijenja. Vidjet ćemo da li je ovo rješenje bilo Hegelova posljednja riječ.

Temelj apsolutnoga znanja, što ih *Fenomenologija duha* predstavlja kao istinu svijeta, dati su u Hegelovoj *Znanosti logike*, koju ćemo sada razmotriti.

<sup>45</sup> Str. 223.  
<sup>46</sup> Ibid.  
<sup>47</sup> Str. 341.

## Znanost Logike

(1812—1816)

Napadna razlika između Hegelove Logike i tradicionalne logike često se naglašava iskazom da je Hegel formalnu logiku nadomjestio materijalnom logikom i odbacio uobičajeno odvajanje kategorije i oblika mišljenja od njihova sadržaja. Tradicionalna logika smatrala je da ove kategorije i oblici važe ako su bili ispravno oblikovani ako se njihova upotreba slaže sa konačnim zakonima mišljenja i pravilima silogizma — bez obzira na to kakav je sadržaj na koji se primjenjuju. Nasuprot ovakvom postupku, Hegel je smatrao da sadržaj određuje oblik kategorija, kao i njihovo važenje. »Priroda je, međutim, sadržaja, i samo ona, to što živi i napreduje u filozofskoj spoznaji a, u isto vrijeme, ona je unutrašnji odraz sadržaja koji postavlja i rađa njezine odredbe«<sup>1</sup>. Kategorije i modusi mišljenja potječu iz protesta zbilje kojoj pripadaju. Njihov oblik određen je ustrojstvom toga procesa.

U vezi s ovim često se tvrdi da je Hegelova Logika nova. Smatra se da se novost sastoji u tome što je upotrebljavao kategorije da bi izrazio dinamiku zbilje. U stvari, međutim, ovo dinamičko shvatanje nije bio hegelovski novitet; ono se javlja u Aristotelovoj filozofiji, u kojoj su svi oblici bića interpretirani kao oblici i tipovi kretanja. Aristotel je pokušao dati tačne filozofske formulacije u dinamičkom smislu. Hegel je, naprosto, nanovo interpretirao temeljne kategorije Aristotelove *Metafizike* i nije izmislio nove.

Moramo, osim toga, primijetiti da je i prije Hegela u njemačkoj filozofiji proglašena jedna dinamička filozofija. Statičke oblike date zbilje Kant je razriješio u kompleks sinteza »transcendentalne svijesti«, dok je Fichte nastojao svesti »datost« na spontani čin jednog *ja*. Hegel nije otkrio dinamiku zbilje niti je bio prvi koji je tome procesu prilagodio filozofske kategorije. Ono što je otkrio i upotrebio bio je jedan određeni oblik dinamike, a novost njegove logike i njezin konačni značaj počivaju na ovoj činjenici. Filozofska metoda koju je on razradio bila je i zamišljena tako da odrazi opstojeće procese zbilje i da konstruira u jednom odgovarajućem obliku.

Sa *Znanostu logike* dosežemo konačnu razinu Hegelovog filozofskog napora. Osnovno ustrojstvo njegova sistema i njegovi temeljni pojmovi od sada se više ne mijenjaju. Moglo bi zato biti na mjestu da se ovo ustrojstvo i ovi pojmovi ukratko razmotre onako kako ih je Hegel iznio u predgovorima i uvodu *Znanosti logike*.

Činjenici da sam Hegel uvodi svoju logiku kao prvenstveno kritičko oruđe nije pridato dovoljno pažnje. Njegova je logika, u prvom redu, kritična prema gledanju da »građa spoznaje opstoji u sebi i za sebe u obliku jednog konačnog svijeta odvojenog od mišljenja«, da opstoji kao »nešto u sebi dovršeno i potpuno, nešto što bi, koliko se tiče zbilje, moglo biti potpuno lišeno misli«<sup>2</sup>. Hegelovi prvi spisi su već pokazali da njegov napad na tradicionalno odvajanje mišljenja od zbilje uključuje mnogo više od jedne spoznajno-teoretske kritike. Takav dualizam misli on znači, uistinu, suglasnost sa svijetom kakav jest i povlačenje mišljenja od njegove uzvišene zadaće da opstojeći poredak zbilje dovede u sklad sa istinom. Odvajanje mišljenja od bitka znači da se mišljenje povuklo pred napadom »zdravog razuma«. Ako, dakle, treba dosegnuti istinu, potrebno je odstraniti utjecaj zdravoga razuma, a sa njime i kategorije tradicionalne logike, koje su, u krajnjoj liniji, filozofske kategorije zdravoga razuma koje učvršćuju i produžuju jednu lažnu zbilju. A zadaća da se rasline vlast zdravoga razuma pripada dijalektičkoj logici. Hegel stalno ponavlja da dijalektika ima ovaj »negativni« karakter. Negativno »sačinjava kvalitetu dijalektičkoga Uma«<sup>3</sup>, a prvi korak »prema istin-

<sup>1</sup> *Science of Logic* (Znanost logike), engl. prev. W. H. Johnston i L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York, 1929, sv. I, str. 36.

<sup>2</sup> Ibid., sv. I, str. 54.

<sup>3</sup> Str. 36.

skom pojmu Uma« je »negativni korak«<sup>4</sup>; negativno »sačinjava istinski dijalektički postupak«<sup>5</sup>. U svim ovim upotrebama »negativno« ima dvostruki smisao: ono označava, prvo, negaciju učvršćenih i statičkih kategorija zdravoga razuma i, drugo, negativni i zato neistiniti karakter svijeta što ga te kategorije označavaju. Kao što smo već vidjeli, negativnost se očituje u samom procesu zbilje, tako da ništa što opstoji nije istinito u svom datom obliku. Svaka pojedina stvar ima da razvije nove uslove i oblike alko hoće da ispuni svoje mogućnosti.

Egzistencija je stvari, dakle, u osnovi negativna; sve one opstoje neovisno o svojoj istini i u traganju za tom istinom, a njihovo aktualno kretanje, upravljano njihovim latentnim mogućnostima, jest njihov napredak prema toj istini. Tok napretka, međutim, nije izravan niti postojan. Negacija, koju svaka stvar sadrži, određuje samo njezino biće. Materijalni dio zbilje nekoga predmeta sačinjen je od onoga što ta stvar *nije*, od onoga što ona isključuje i odbija kao svoju suprotnost. »Jedina i isključiva stvar kojom se *osigurava znanstveni napredak* ... jest spoznaja logičkog pravila da je Negacija isto toliko Afirmacija kao i Negacija, ili da ono što je samom sebi protivurječno ne rastvara sebe u ništavost, u apstraktno Ništavilo, nago, u biti, samo u negaciju svoga posebnoga *sadržaja* .. «<sup>6</sup>.

Protivurječnost, ili njezin konkretni oblik o ikojemu raspravljamo, suprotnost, ne nadomješta zbiljski identitet stvari, nego proizvodi taj identitet u obliku nekog procesa u ikojemu se razvijaju mogućnosti stvari. Zakon identiteta kojim se rukovodi (tradicionalna logika uključuje tzv. zakon protivurječnosti. A je jednako A samo utoliko ukoliko je suprotstavljeno *non-A*. Ili, identitet jednoga A proizlazi iz protivurječnosti i sadrži tu protivurječnost. A ne protivurječi nekom izvanjskom *non-A*, smatra Hegel, već jednom *non-A* koji pripada samom identitetu toga A; drugim riječima, A je protivurječan samom sebi.

Po negativnosti koja pripada njezinoj vlastitoj prirodi svaka je stvar povezana sa svojom suprotnošću. Da bude ono što *zbiljski* jest, ona mora postati ono što nije. Kazati, dakle, da svaka stvar protivurječi sebi znači kazati da njezina bit protivurječi svom datom stanju egzistencije. Njegova prava priroda,

<sup>4</sup> Str. 56.

<sup>5</sup> Str. 66.

<sup>6</sup> Str. 64—5.

koja je u krajnjoj analizi njegova bit, sili ga da »prestupi« stanje egzistencije u kojemu se nalazi i da pređe u druge. I ne samo to, nego ono mora prestupiti čak granice svoje vlastite posebnosti i staviti se u sveopći odnos prema drugim stvarima. Np.r. ljudsko biće nalazi svoj pravi identitet samo u onim odnosima koji su, u stvari, negacija njegove izolirane posebnosti — u svom pripadničtvu nekoj skupini ili društvenoj Masi, čije ustanove, organizacija i vrednote određuju samu njegovu pojedinačnost. Istina pojedinca premašuje njegovu posebnost i nalazi jedan totalitet sukobljenih odnosa u kojemu se njegova pojedinačnost ispunjava. Ovo nas, još jedanput, vodi do općega kao istinskog oblika zbilje.

Logički oblik općega je pojam. Hegel kaže da istina i bit stvari žive u njihovom pojmu. Taj iskaz je star koliko i sama filozofija, i prodro je čak u pučki jezik. Kažemo da istinu stvari znamo i čuvamo u našim idejama o njima. Pojam je ideja koja izražava njihovu bit, za razliku od raznolikosti njihove pojave opstojnosti. Hegel povlači ikonzekvence iz ovoga gledišta. »Kad namjeravamo govoriti o stvarima, nazivamo njihovu Prirodu ili bit njihovim Pojmom«, a, u isto vrijeme, smatramo da pojam »opstoji samo za mišljenje«<sup>7</sup>. Jer, pojam je jedna općost, tvrdi se, dok je sve što opstoji neka posebnost. Pojava je, dakle, »naprosto« pojam, a njegova istina naprosto jedna misao. Nasuprot ovom gledištu, Hegel pokazuje da općost ne samo da *opstoji*, nego da je još potpunija zbiljnost od posebnosti. Takve opće zbiljnosti, kao što je čovjek i životinja, doista ima, a ta općost, uistinu, stvara egzistenciju svakog pojedinog čovjeka i životinje.

Svaki ljudski pojedinac iako je beskonačno jedinstven takav je samo *zato* što pripada razredu čovjeka, svaka životinja samo *zato* što pripada klasi životinja. Biti čovjek ili biti životinja je preduslov njihove pojedinačnosti<sup>8</sup>. Biološki i psihološki procesi ljudskog i životinjskog pojedinca, u strogom smislu, ne pripadaju njemu, nego njegovoj vrsti. Kada Hegel kaže da je svaki ljudski pojedinac prvo čovjek, on smatra da njegove najviše mogućnosti i njegova istinska egzistencija imaju svoje središte u tome što je on čovjek. Prema tome, postupci, vrednote i ciljevi svakog posebnog pojedinca ili skupine treba da **budu** odmjereni prema onome što čovjek može i mora biti.

Str. 44.  
Str. 45.



Konkretna važnost ovog shvaćanja postaje očita kada se ono suprostavi modernoj autoritarnoj ideologiji, u kojoj se poriče zbiljnost općega ikako bi se pojedinac lakše podvrgao posebnim interesima izvjesnih skupina koje svojataju funkciju općosti. Kad pojedinac ne bi bio ništa drugo nego pojedinac, ne bi bilo nikakvog opravdanja da se žali na slijepe materijalne i društvene sile, koje pritištu njegov život, nikakvog priziva jednom višem i umnijem društvenom poretku. Kad ne bi bio ništa drugo nego član neke posebne klase, njegovi zahtjevi ne bi mogli sezati izvan njegove posebne skupine i on bi, jednostavno, morao prihvaćati njezina mjerila. Međutim, prema Hegelu, nema nikakve posebnosti koja bi mogla propisivati zakone pojedinačnome čovjeku. Sama općost zadržava to ikonačno pravo za sebe.

Sadržaj općosti sačuvan je u pojmu. Ako opće nije tek apstrakcija, već jedna, zbiljnost, onda pojam označava tu zbiljnost. Stvaranje pojma, također, nije proizvoljan čin mišljenja, nago nešto što slijedi samo kretanje zbilje. Oblikovanje općenoga u konačnoj je analizi povijesni proces, a opoost je povijestan činilac. U Hegelovoj *Filozofiji povijesti* vidjet ćemo da se povijesni razvitak, od istočnjačkoga do modernoga svijeta, shvaća kao razvitak u kojemu čovjek sebe čini zbiljskim subjektom povijesnoga procesa. Preko negacije svakog povijesnoga oblika egzistencije, koji postaje lancem za njegove mogućnosti, čovjek konačno pribavlja sebi samo-svijest slobode. Dijalektički pojam čovjeka podrazumijeva i uključuje ovaj materijalni proces. Ovaj se pojam zato ne može izraziti jednim jedinim stavom, ili nizom stavova koji bi željeli da određuju bit čovjeka u skladu sa tradicionalnim zakonom identiteta. Definicija tiraži čitav sistem stavova koji održavaju zbiljski razvitak čovječanstva. U raznim dijelovima tog sistema bit čovjeka javljat će se u različitim, pa čak i u protivurječnim oblicima. Istina neće biti nijedan od njih, nego ukupnost, konkretni razvitak čovjeka.

Očrtali smo negativni lik dijalektike. Njezin pozitivni lik sastoji se u njezinom oblikovanju općega preko negacije posebnoga, u njezinom konstruiranju pojma. Pojam neke stvari je »opće koje je u njoj imanentno«<sup>9</sup>, imanentno jer opće sadržava i čuva prave mogućnosti te stvari. Dijalektičko mišljenje je »poziti-

tivno zato što je izvor Općega u kojemu je obuhvaćeno Posebno«<sup>10</sup>. Proces rastvaranja i razbijanja zdravorazumske čvrstoće svijeta na taj način dovodi do izgradnje »općega koje je u sebi konkretno«, konkretno jer ne opstoji izvan posebnoga, nego se ostvaruje samo u posebnome i preko njega, ili, upravo, u totalitetu posebnosti.

Uzeli smo čovjeka kao primjer dijalektičke konstrukcije općega. Hegel, međutim, pokazuje isti proces za sve entitete objektivnog i subjektivnog svijeta. *Znanost logike* bavi se općim ontološkim ustrojstvom tih entiteta, a ne njihovom pojedinačnom konkretnom opstojnošću. Iz tog razloga dijalektički proces u *Logici* poprima veoma općenit i apstraktan oblik. Mi smo o njemu već govorili u poglavlju o *jenskoj Logici*<sup>11</sup>. Proces mišljenja počinje pokušajem da se shvati objektivno ustrojstvo *bitka*. U toku analize ovo ustrojstvo se rastvara u mnoštvo međusobno ovisnih »nešta«, u kvalitete i kvantitete. U daljoj analizi misao otkriva da ove sačinjavaju jedan totalitet antagonističkih odnosa kojima upravlja stvaralačka sila protivurječnosti. Ovi odnosi pojavljuju se kao *bit* bitka. Bit se zato javlja kao proces koji negira sve čvrste i ograničene oblike bitka, a negira, također, pojmove tradicionalne logike koji izražavaju te oblike. Kategorije kojima se Hegel služi da bi razvio ovu bit obuhvaćaju aktuelno ustrojstvo bitka kao neko sjedinjenje suprotnosti, koje traži da se zbilja interpretira u smislu »subjektiva«. Logika objektivnosti pretvara se tako u logiku subjektivnosti koja je istinski »pojam« zbilje.

Termin pojam javlja se u uvodu u različitim značenjima.

1. Pojam je »bit« i »priroda« stvari, »ono što se mišljenjem zna u i o stvarima« i »ono što je u njima zbiljski istinito«<sup>12</sup>. Ovo značenje podrazumijeva mnoštvo pojmova, koji odgovaraju mnoštvu stvari koje označavaju.

2. Pojam označava racionalno ustrojstvo bitka, svijet kao *Logos*, um. U tom smislu pojam je »jedan, i bitna osnova« i zbiljski sadržaj *Logike*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Str. 36.

<sup>11</sup> Vidi gore, str. 50. i dalje.

<sup>12</sup> Str. 55.

<sup>13</sup> Str. 48.

3. Pojam u svom istinskom obliku egzistencije je »slobodna, nezavisna i samoodređujuća Subjektivnost, ili, zapravo, sam Subjekt«<sup>14</sup>.

Na takav smisao tog termina misli Hegel kada kaže: »karakter Subjekta mora biti izričito rezerviran za Pojam«<sup>15</sup>.

*Znanost logike* počinje sa vrlo poznatim međusobnim djelovanjem između *bitka* i *nebitka*. Nasuprot *Fenomenologiji duha*, *Logika* ne počinje sa podacima zdravoga razuma, nego sa istim filozofskim pojmom sa kojim je svršila *Fenomenologija*. Tražeći istinu iza činjenica, mišljenje traži jednu čvrstu osnovu orijentacije, opći i nužni zakon usred beskrajnog toka i raznolikosti stvari. Takva općost, ako doista treba da bude početak i osnova svih daljih odredaba, ne smije sama biti određena, jer, inače, ne bi bila niti prva niti početak. Razlog zbog kojega ne bi mogla biti određena, alko treba da bude početak, počiva u činjenici da sve što je određeno zavisi od onog što ga određuje, i zato nije prvo.

Prva i neodređena općost, koju Hegel postavlja, jest bitak. On je zajednički svim stvarima (jer su sve stvari bića), i zato je najopćiji entitet u svijetu. On nema nikakve odredbe; on je čisti bitak i ništa više.

Logika, dakle, počinje tako, kao što je počela čitava zapadna filozofija, sa pojmom bitka. Pitanje: »što je bitak?« — tražilo je ono što sve stvari drži u opstojanju i čini ih onim što jesu. Pojam bitka pretpostavlja razlikovanje između određenog bića (nešto, *Seindes*) i bitka-kao-takvog (*Sein*), bez odredaba<sup>16</sup>. Svakodnevni jezik razlikuje bitak od određenog bića i u svim oblicima suda. Kažemo: ruža je biljka; on je ljubomoran; neki sud je istinit; bog je(st). Kapula »je« označava bitak, ali bitak koji je sasvim različit od određenog bića. »Je« ne ukazuje ni na kakvu zbiljsku stvar, koja bi mogla biti subjekt nekog određenog stava, jer određujući bitak kao takvu i takvu stvar, morali bismo upotrijebiti isto to »je«, koje pokušavamo definirati, a to je očigledano nemoguće. Bitak ne možemo odrediti kao neku stvar jer je bitak predikat svake stvari. Drugim riječima, svaka stvar *jest*, ali bitak *nije* neka stvar. A ono što nije neka stvar jest ništa.

<sup>14</sup> Str. 75.

<sup>15</sup> Str. 72.

<sup>16</sup> Vidi gore, str. 29. i dalje.

Dakle, bitak je »čista neodređenost i praznina«; on je nikakva stvar, dakle ništa<sup>17</sup>.

Pokušavajući shvatiti bitak, susrećemo ništa. Hegel iskorištava ovu činjenicu kao sredstvo da dokaže negativni karakter zbilje. U prethodnoj analizi pojma bitka, bitak se nije »pre-tvorio« u ništa, nego su se oba pokazala identičnim, tako daje istina kad se kaže da svako određeno biće sadrži bitak, kao i ništa. Prema Hegelu, nema u svijetu nijedne jedine stvari koja u sebi nema zajedničkost bitka i ničega. Sve jest samo utoliko što u svakom trenutku svoga bivanja postaje nešto što još *nije*, a nešto što sada jest prelazi u ne-bitak. Stvari *jesu* samo utoliko što se javljaju i prolaze, dakle, bitak treba da bude shvaćen kao postajanje (*Werden*)<sup>18</sup>. Zajadničnost bitka i ničega na taj je način očita u ustrojstvu svega što opstoji i mora se zadržati u svakoj logičkoj kategoriji. »Ovo jedinstvo Bitka i Ničega kao prvobitna istina, jest jednom zauvijek osnova i element svega što slijedi: zato, uz samo Postojanje, sve dalje logičke odredbe ...i, ukratko, svi filozofski pojmovi primjeri su ovoga jedinstva«.

Ako je to slučaj, logika ima zadaću do sada nečuvenu u filozofiji. Ona prestaje biti izvor pravila i oblika ispravnog mišljenja. Ona, u stvari, smatra pravila, oblike i sve kategorije tradicionalne logike lažnima jer zanemaruju negativnu i protivurječnu prirodu zbilje. U Hegelovoj logici sadržaj tradicionalnih kategorija je potpuno preokrenut. Staviše, s obzirom da su tradicionalne kategorije evanđelje svakodnevnog mišljenja (uključivši obično znanstveno mišljenje) i svakodnevne prakse, Hegelova logika, u stvari, predstavlja pravila i oblike neistinitog mišljenja i postupaka — neistinitog, naime, sa stanovišta Zdravoga razuma. Dijalektičke kategorije konstruiraju jedan na glavu postavljen svijet, koji počinje sa identitetom bitka i nebitka, a završava sa pojmom kao istinskom zbiljom. Hegel naglašava apsurdni i paradoksalni karakter toga svijeta, ali onaj koji prati dijalektički proces do njegovog svršetka otkriva da je paradoks prihvatiše skrivene istine i da je apsurdnost, upravo, kvaliteta koju posjeduje ispravna šema zdravog razuma, koji, očišćen od natruha, sadrži latentnu istinu. Jer, dijalektika pokazuje da su u zdravom razumu latentne opasne implikacije da oblik u kojemu je svijet dan i organiziran može protivurječiti svom istinitom sa-

<sup>17</sup> *Science of Logic*, sv. I, str. 94.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 118.

držaju, tj. da mogućnosti inherentne u ljudima i stvarima mogu tražiti rastvaranje datih oblika. Formalna logika prihvaća oblik svijeta kakav jest i daje opća pravila za teoretsku orijentaciju u njemu. Dijalektička logika, pak, odbacuje svaki zahtjev za neprilkosnovenošću datoga, i razbija samozadovoljstvo onih koji žive po njegovim propisima. Ona drži da »izvanjsko opstojanje« ni kada nije jedini kriterij istine nekog sadržaja<sup>19</sup>, nego da svaki oblik opstojanja mora pred jednim višim sudom dokazati da li odgovara svome sadržaju ili ne.

Hegel je rekao da je negativnost bitka osnova i element svega što slijedi. Napredak od jedne logičke kategorije do druge podstican je unutrašnjom tendencijom u svakom tipu bića da nadvlada svoje negativne uslove egzistencije i pređe u novi način bitka, u kojem doseže svoj istinski oblik i sadržaj. Primijetili smo već da je kretanje kategorija u Hegelovoj logici samo odraz kretanja bitka. Štaviše, nije sasvim tačno kad se kaže da jedna kategorija »prelazi« u drugu. Dijalektička analiza, upravo, otkriva jednu kategoriju kao drugu, tako da ova druga predstavlja njezin razvijeni sadržaj — razvijen po protivurječnostima koje su u njemu inherentne.

Prva kategorija koja sudjeluje u tom procesu je kvaliteta. Vidjeli smo da su sva bića u svijetu određena, prava zadaća logike je da istraži ovu određenost. Nešto je određeno kada je kvalitativno različito od svakog drugog bića. »Po svojoj kvaliteti Nešto je suprotstavljeno Drugome: ono je promjenljivo i konačno, i određeno kao negativno, ne samo u suprotnosti sa Drugim nego jednostavno u sebi«<sup>20</sup>. Svaka kvalitativna odredba je u sebi jedno ograničenje i zato negacija. Hegel daje tom starom filozofskom iskazu novi sadržaj, povezujući ga sa svojim negativnim shvaćanjem zbilje<sup>21</sup>. Neka stvar egzistira sa izvjesnom kvalitetom — to znači da ona isključuje druge kvalitete i da je ograničena onima koje ima. Štoviše, svaka kvaliteta je ono što jest samo u odnosu na druge kvalitete, a ovi odnosi određuju samu prirodu neke kvalitete. Na taj način, kvalitetne odredbe neke stvari svode se na odnose koji stvaraju stvar u jedan totalitet drugih stvari, tako da ona opstoji u dimenziji »dragosti«. Npr. stol u ovoj sobi, ako se

analizira po svojim kvalitetama, nije stol, nego izvjesna boja, građa, opseg, oruđe, itd. S obzirom na svoje kvalitete, kaže Hegel, on nije biće-za-sebe, nego »biće-za-druge« (*Anderssein, Sein-für-Anderes*). Nasuprot toj drugosti stoji ono što je stvar u sebi (to da je stol), ili, kao što to Hegel naziva, njeno »biće po sebi« (*Ansichsein*). Ovo su dva pojmovna elementa sa kojima Hegel konstruira svako biće. Treba primjetiti da se, za Hegela, ova dva elementa ne mogu odvojiti jedan od drugoga. Neka stvar je po sebi, ono što jest samo po svom odnosu sa drugima, i obratno, njezini odnosi sa drugima određuju samo njezinu opstojnost. Tradicionalna ideja jedne stvari-po-sebi iza pojava, nekog vanjskog svijeta odvojenog od unutrašnjeg, neke biti stalno odvojene od zbilje, ovim je shvaćanjem učinjena apsurdnom i filozofija postaje konačno vezana uz konkretnu zbilju.

Vraćamo se našoj analizi kvalitete. Određeno biće je više nego tok promjenjivih kvaliteta. Nešto tom toku ostaje sačuvano, nešto što prelazi u druge stvari, ali, također, ostaje nasuprot njima kao jedno biće za sebe. Ovo nešto može opstojati samo kao proizvod jednog procesa preko kojeg integrira svoju drugost sa svojim vlastitim bićem. Hegel kaže da njezina egzistencija nastaje preko »negacije negacije«<sup>22</sup>. Prva negacija je dragost u kaju se ona obraća, a druga je utjelovljenje te druge u svoje vlastito ja.

Takav proces pretpostavlja da stvari posjeduju izvjesnu moć nad svojim kretanjem, tako da opstoje u izvjesnom odnosu prema sebi, koji im omogućuje da »posreduje« svoje egzistencijalne uslove<sup>23</sup>. Hegel dodaje da je ovaj pojam posredovanja »od najveće važnosti« jer jedino on prevladava stare metafizičke apstrakcije Supstancije, Entelehije, Forme itd., i, time što shvaća objektivni svijet kao razvoj subjekta, utire put jednoj filozofskoj interpretaciji konkretne zbilje.

Hegel pridaje stvari stalan odnos prema samoj sebi. »Nešto je po sebi utoliko ukoliko se povratilo sebi od Bića-za-Druge«<sup>24</sup>. Ono je, dakle, jedno »intreflektirano« biće. Intrefleksija je karakteristika subjekta, međutim, i u tom smislu objektivno »nešto« je već »početak subjekta«<sup>25</sup>, iako samo početak. Jer proces

<sup>19</sup> Str. 124.

<sup>20</sup> Str. 121.

<sup>21</sup> Vidi gore, str. 119. i dalje.

<sup>22</sup> *Science of Logic*, sv. I, str. 128.

<sup>23</sup> Str. 127—8.

<sup>24</sup> Str. 132.

<sup>25</sup> Str. 128.

kojim nešto sebe održava je slijep i nije slobodan; stvar ne može rukovati snalgaime koje oblikuju njezinu opstojnost. »Nešto« je zato niska razina razvoja u procesu koji kulminira u slobodnom i svjesnom subjektu. »Nešto sebe određuje kao Biće-za-Sebe itd., sve dok konačno, kao Pojam, ne primi konkretni intenzitet subjekta«<sup>26</sup>.

Hegel, u nastaviku, ističe da je jedinstvo stvari sa samom sobom, koje je osnova njezinih određenih stanja, uistinu nešto negativno, jer proizlazi iz »negacije negacije«. Objektivna stvar jest određena; ona prelazi u novi način bića time što trpi djelatnost mnogolikih prirodnih snaga; zato »negativno jedinstvo«, koje ona ima, nije svjesno ili aktivno jedinstvo, nego mehaničko. Zato što nema zbiljske moći, stvar, jednostavno, »pada u ono jednostavno jedinstvo koje je Biće«<sup>27</sup>, jedinstvo koje nije rezultat jednog procesa kojim bi ona sama upravljala. Stvar, iako je zauzeta neprestanim prolazima u druge stvari i stanja, podvrgnuta je promjeni, a nije subjekt promjene.

Odjeljci koji slijede ocrtavaju način na koji se može razviti jedinstvo neke stvari. Njih je teško razumjeti, jer Hegel primjenjuje na objektivni svijet kategorije koje svoju verifikaciju nalaze samo u životu subjekta. Pojmovi kao određenje, posredovanja, odnos prema sebi, treba itd. anticipiraju kategorije subjektivnih stvari, analizirajući egzistenciju stvari u smislu egzistencije subjekta. Cisti rezultat je ta 'da je objektivna zbilja interpretirana kao polje u kojemu subjekt treba da se ozbilji.

Negativnost se javlja kao razlika između bića-za-druge i bića-za-sebe unutar jedinstva stvari. Stvar kakva je »po sebi« različita je od uslova u kojima zbiljski opstoji. Zbiljski uslovi stvari »suprotni su« ili smetaju ozbiljavanju njezine vlastite prirode. Ovu suprotnost Hegel određuje kao suprotnost između odredbe (*Bestimmung*), koja sada poprima značenje »prave prirode« stvari, i sastava (*Beschaffenheit*), koji se odnosi na zbiljsko stanje ili okolnosti stvari. Određenje stvari obuhvaća njezine unutrašnje mogućnosti »nasuprot vanjskim uvjetima koji još nisu utjelovljeni u samu stvar«<sup>28</sup>.

Kada, npr. govorimo o određenju čovjeka i kažemo da je to određenje um, podrazumijevamo da vanjski uslovi, u ko-

<sup>26</sup> Ibid.  
<sup>27</sup> Str. 128.  
<sup>a</sup> Str. 136.

jima čovjek živi, ne odgovaraju onome što čovjek uistinu jest, da njegovo stanje egzistencije nije umno i da je čovjekova zadaća da ga takvim učini. Sve dok ta zadaća nije uspješno završena, čovjek opstoji više kao biće-za-druge nego kao biće — za-sebe. Njegov sastav protivurječi njegovom određenju. Prisutnost protivurječnosti čini čovjeka nemirnim; on se bori da prevlada svoje dato izvanjsko stanje. Na taj način, protivurječnost ima snagu jednoga »trebanja« (*Sollen*), koje ga sili da ozbilji ono što za sada još ne opstoji.

Kao što smo rekli, i objektivni se svijet sada smatra sudinikom u istoj vrsti procesa. Prelaz stvari od jednog sustava k drugom, i čak njezin prelaz u drugu stvar interpretirani su tako kao da su pobuđeni vlastitim mogućnostima same stvari. Njezina se preobrazba ne zbiva, ikao što se malo prije činilo, »prema njezinom Biću-za-druge«, već prema njezinoj vlastitosti<sup>29</sup>. Unutar procesa promjene svaka izvanjska okolnost uzima se u pravo biće stvari, a njegovo drugo »postavljeno je u stvar kao njezin vlastiti momenat«<sup>30</sup>. Pojam negacije također se na tom mjestu Hegelovog izlaganja podivrgava reviziji. Vidjeli smo da su različita stanja jedne stvari bila interpretirana kao različite »negacije« njezinog istinskog bića. Sada, s obzirom na to da je stvar shvaćena kao neka vrst subjekta koji sebe određuje preko svojih odnosa prema drugim stvarima, njezine opstojeće kvalitete ili sustavi su ograde ili granice (*Grenzen*) kroz koje njezine mogućnosti moraju prodrijeti. Proces egzistencije jednostavno je protivurječnost između sustava i mogućnosti; zato je identično egzistirati i biti ograničen. »Nešto ima svoje Određeno Biće, u granici«<sup>31</sup> a granice su načelo onoga što ograničavaju«.

Hegel sažima rezultat ove nove interpretacije tako što kaže da je egzistencija stvari »nemir Nečega u njegovoj Granici; immanentno je Granici da bude protivurječnost koja šalje Nešto izvan samoga sebe«<sup>32</sup>. Time smo stigli do Hegelovog pojma konačnosti. Bitak je neprestano postojanje. Svako stanje egzistencije mora biti promašeno; ono je nešto negativno, što stvari, tjerane vlastitim unutrašnjim (mogućnostima, napuštaju radi nekog drugog stanja, koje se opet otkriva kao negativno, kao granica.

<sup>29</sup> Str. 137.  
<sup>30</sup> Str. 138.  
<sup>31</sup> Str. 140.  
<sup>32</sup> Str. 140—41.

Kada za stvari kažemo da su (konačne, time mislimo ... da ne-biće sačinjava njihovu prirodu i njihovo Biće. Konačne stvari jesu, ali njihov odnos prema samima sebi je u tom da se one odnose prema sebi kao nešto negativno, i u ovom odnosu-prema-sebi šalju se van samih sebe i svoga Bića. One jesu, ali istina ovoga Bića je njihov kraj. Konačno se ne samo mijenja,... ono iščezava, a ovo iščezavanje nije samo 'slučajno, nije takvo da bi se moglo dogoditi bez iščezavanja. Upravo je samo biće konačnih stvari to da one sadržavaju sjemenje iščeznuća kao svoje vlastito Biće-u-Sebi (*Insichsein*), a sat njihovog rođenja je sat njihove smrti<sup>33</sup>.

Ove rečenice prethodan su iskaz odlučujućih odlomaka, u kojima je Mara, kasnije, revolucionarno zapadnjačko mišljenje. Hegelov pojam konačnosti oslobodio je filozofske pristupe zbilji snažnih religioznih i teoloških utjecaja, koji su djelovali čak na svjetovne oblike mišljenja osamnaestoga vijeka. Suvremena idealistička interpretacija zbilje, u to vrijeme, još uvijek je stajala na stanovištu da je svijet konačan zato što je to stvoren svijet, i da se njegova negativnost odnosi na njegovu grešnost. Borba protiv ove interpretacije »negativnog« bila je zato, u velikoj mjeri, sukob sa religijom i crkvom. Hegelova ideja negativnosti nije bila moralna ili religiozna, nego čisto filozofska, i pojam konačnosti koji je izražavala postao je kod njega kritičko i gotovo materijalističko načelo. Svijet, rekao je on, konačan je ne zato što ga je stvorio bog, nego zato što je konačnost njegova inherentna kvaliteta. Prema tome, konačnost nije osuda zbilje, ikoja traži da se njezina istina prenese na neko uzvišeno preko. Stvari su konačne u toliko što jesu, a njihova (konačnost je carstvo njihove istine. One ne mogu razviti svoje mogućnosti drugačije nego time što će poginuti.

Marx je, kasnije, postavio povijesni zakon da neki društveni sistem može osloboditi svoje proizvodne snage samo time što će poginuti i preći u neki drugi oblik društvene organizacije. Hegel je smatrao da ovaj povijesni zakon djeluje u svim bićima. »Najviša zrelost, ili stupanj koju ijedno nešto može doseći je ona na kojoj ono počinje ginuti«<sup>34</sup>. Iz prethodnog razmatranja dovoljno je jasno da Hegel, kada se od pojma konačnosti okrenuo ka

<sup>33</sup> Str. 142.

<sup>34</sup> Sv. II, str. 246.

pojmu beskonačnosti, nije mogao misliti, na neku beskonačnost koja bi poništila rezultate njegove prethodne analize, tj. nije mogao misliti na nebu beskonačnost izvan ili iznad konačnosti. Trebalo je, upravo, da pojam beskonačnosti proizađe iz jedne strože interpretacije konačnosti.

Nalazimo, u stvari, da nas je analiza objektivnih stvari već odvela od konačnoga ka beskonačnom. Jer proces u kojemu neka konačna stvar nestaje i nestajući postaje drugom konačnom stvari, ikoja to isto ponavlja, po sebi je proces *ad infinitum*, i to ne samo u površnome smislu, tj. u smislu da se napredovanje ne može prekinuti. Kad neka konačna stvar »iščezava u« drugu stvar, ona se promijenila utoliko što je nestajanje njezin način da ispu- ni svoje istinske mogućnosti. Neprestano nestajanje stvari je na taj način, podjednako neprestano negacija njihove konačnosti. Ono je beskonačno. »Konačno je iščezavajući, u toj negaciji svoga ja, doseglo svoje Biće-po-Sebi (*Ansichsein*) i zato je postiglo svoje vlastito ja... Ono tako prelazi iznad sebe, samo da bi opet našlo sebe. Ovaj samo-identitet, ili negacije, jest afirmativno Biće, jest drugo Konačnoga,... jest Beskonačno«<sup>35</sup>.

Beskonačno je, dakle, upravo unutrašnja dinamika konačnoga, shvaćena u svom zbiljskom značenju. Ono nije ništa drugo nego činjenica da konačnost »opstoji samo prelazeći preko« same sebe<sup>36</sup>.

U jednom dodatku svome izlaganju Hegel pokazuje da pojam konačnosti pruža osnovno načelo idealizma. Ako se bitak stvari sastoji u njihovom preobražavanju više negoli u njihovom stanju egzistencije, raznolika stanja koja one imaju, bez obzira kakav im bio oblik i sadržaj, samo su momenti jednog obuhvatnog procesa i opstojе samo unutar totaliteta toga procesa. One su, dakle, »idealne« naravi, i njihova filozofska interpretacija mora biti idealizam<sup>37</sup>. »Stav da je konačno idealne naravi sačinjava idealizam. U filozofiji se idealizam ne sastoji ni od čega drugoga nego od priznanja da konačnost nema istinitoga bića. U biti je svaka filozofija idealizam ili bar ima idealizam za svoje načelo .. .«<sup>38</sup>. Jer, filozofija počinje kada je istina datoga stanja stvari

<sup>35</sup> Sv. I, str. 149.

<sup>36</sup> Str. 159.

<sup>37</sup> Hegel upotrebljava izvorni povijesni smisao »idealnog«. Nešto opstojеće je »idealne prirode« ako ne opstoji po sebi, nego po nečemu drugom.

<sup>38</sup> Str. 168.

dvojbena i kada se priznaje da to stanje nema u sebi konačne istine. Kad se kaže da »konačnost nama istinitoga bića«, ne znači da istinsko biće treba tražiti u jednom nadsvjetskom preko ili u najnutarnijoj čovjekovoj duši. Hegel odbacuje takvo bjekstvo od zbilje kao »loš idealizam«. Njegov idealistički stav podrazumijeva da tekući oblici mišljenja, baš zato što se zaustavljaju kod datih oblika stvari, moraju promijeniti i druge oblike, 'sve dok se ne dosegne istina. Hegel otjelovljuje ovaj bitno kritički stav u svom pojmu trebanja. »Trebanje« nije područje etičnosti ili religije, nego zbiljske prakse. Um i zakon počivaju u konačnosti, oni ne samo da treba da budu ostvareni na ovoj zemlji nego i mora da to budu. »U stvari, um i zakon ne stoje tako loše da bi tek 'trebalo' da budu; ... — niti je 'trebanje' u sebi stalno, niti konačnost (koja bi bila ista) apsolutna«<sup>39</sup>. Negacija (konačnosti u isto je vrijeme negacija beskonačnoga *preko*; ona uključuje zahtjev da se »trebanje« ostvari na ovome svijetu.

U skladu s tim Hegel suprotstavlja svoj pojam beskonačnosti teološkoj ideji beskonačnosti. Nema zbilje koja bi bila drugačija ili viša od konačne; alko konačne stvari treba da nađu svoje istinsko biće, one ga moraju naći preko svoje konačne opstojnosti, i jedino preko nje. Svoj pojam beskonačnosti Hegel zato naziva samom »negacijom onoga preko, koje je po sebi negativno«. Njegovo beskonačno samo je »drugo« konačnoga i zato zavisno od konačnosti; ono je jpo sebi konačna beskonačnost. Konačno i beskonačno nisu dva svijeta. Samo je jedan svijet, i u njemu konačne stvari ginjenjem dolaze do svog samo-određenja. Njihova beskonačnost je u ovome svijetu i nigdje drugdje.

Shvaćeno kao »beskonačan« proces preobražavanja, konačno je proces bića-za-sebe (*Fiirsichsein*). Kažemo da je neka stvar za sebe kada može uzeti svoje izvanjske uslove i integrirati ih sa svojim vlastitim bićem. Ona je »za sebe« alko je »prešla preko prepreke i svoje Drugosti na takav način da se, negirajući ih tako, beskonačno vraća k sebi«<sup>40</sup>. Biće-za-sebe nije stanje, nego proces, jer se svaka izvanjska okolnost neprestano mora pretvarati u fazu samo-ozbiljavanja, a svaka nova izvanjska okolnost koja nastaje mora se podrvcí tome postupku. Samo-svijest je, kaže Hegel, »najbliži primjer prisutnosti beskonačnog«. U drugu ruku,

<sup>39</sup> Str. 149.

<sup>w</sup> Str. 171.

»(prirodne stvari nikada ne postižu slobodno Biće-za-sebe; one ostaju biće-za-druge«<sup>41</sup>.

Bitna razlika između načina egzistencije predmeta i načina egzistencije jednog svjesnog bića ima za posljedicu da se termin »konačno« ograničava na stvari koje još ne opstoje za sebe i zato nemaju moć da svoje mogućnosti ispune preko svojih vlastitih slobodnih 'svjesnih činova. Zahvaljujući tome što im nedostaje slobode i svijesti, njihove raznolike kvalitete »ravnodušne« su prema njima<sup>42</sup> i njihovo jedinstvo je više kvantitativna jedinica nego kvalitativno jedinstvo<sup>43</sup>.

Izostavit ćemo razmatranje o kategoriji kvalitete i izravno preći na prelaz od 'bića na bit, ikojom završava Prva knjiga *Znanosti Logike*. Analiza kvantitete otkriva da kvantiteta nije izvanjska prirodi neke stvari, nago je i sauna jedna kvaliteta, naime mjera (*Mass*). Kvalitativni karakter kvalitete izražen je u slavnom Hegelovom zakonu da kvantiteta prelazi u kvalitet. Nešto bi se moglo promijeniti u kvantiteti, bez i najmanje promjene u kvaliteti, tako da njegova priroda ili svojstva ostanu jedna te ista, dok se ono povećava ili smanjuje u nekom datom pravcu. Sve »ima neki raspon unutar kojega ostaje ravnodušno prema ovoj promjeni ... «<sup>44</sup>. Nailazi, međutim, tačka na kojoj se priroda neke stvari mijenja čisto kvantitativno. Poznati primjeri gomile zrnja koja prestane biti gomila ako se jedno zrno za drugim od nje oduzima, ili vode koja postaje led kada postepeno oduzimanje temperature dosegne izvjesnu tačku, ili naroda koji u toku svoga širenja naglo malakše i raspada se, svi ti primjeri ne pokrivaju puno značenje Hegelova stava. Moramo, također, razumjeti da je on njime ciljao na obično gledanje da je proces »nastajanja i nestajanja« postepen (*allmahlich*), da je ciljao na gledanje da *natura non facit saltum*<sup>45</sup>.

Dati oblik egzistencije ne može razviti svoj sadržaj, a da ne uquine. Novo mora biti zbiljska negacija staroga, a ne puki ispravak ili revizija. Istina, doduše, ne pada s neba u punom cvatu, i novo mora da je nekako opstojalo u krilu staroga. Ali

<sup>41</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (Enciklopedija filozofskih znanosti), § 96, Addition *The Logic of Hegel* (Dodatak, Hegelova Logika), engl. prev. W. VVallace, Oxford, 1892, str. 179.

<sup>42</sup> *Science of Logic*, sv. I, str. 192.

<sup>43</sup> Str. 199.

<sup>44</sup> Str. 387.

<sup>45</sup> Ibid.

opstojalo je samo kao mogućnost, i njegovo materijalno ozbiljenje bilo je isključeno opstojećim oblikom bića. Vladajući oblik mora biti razbijen. »Promjene Bića« su »proces postajanja drugog, koji prekida postepenost i kvalitativno je drugačiji od prethodnog stanja egzistencije«<sup>46</sup>. U svijetu nema ravnomjernog napretka: pojava svakog novog uvjeta uključuje skok; rađanje novoga je smrt starog.

*Znanost Logike* počela je pitanjem: »Sto je bitak?«. Ono je otvorilo potragu za (kategorijama) koje bi nam omogućile da zahvatimo istinsku zbilju. U toku analize rastvorila se stabilnost u proces postojanja i vidjelo se da je 'trajno jedinstvo stvari »negativno jedinstvo«, ikoje se nije moglo spoznati iz kvantitativnog ili kvalitativnog vida, već je, upravo, uključivalo negaciju svih kvalitativnih i kvantitativnih odredaba. Jer, vidjelo se da svako određeno svojstvo protivrječi onome što su stvari »za sebe« znamo da ono nije neki kvalitativni ili kvantitativni entitet koji postoji bilo gdje u svijetu, već je upravo negacija svih odredaba. Njegov bitni karakter je zato negativnost; Hegel ga, također, naziva »sveopćom protivrječnosti«, koja opstoji kao »negacija svake opstojeće određenosti«<sup>47</sup>. To je »apsolutna negativnost« ili »negativni totalitet«<sup>48</sup>. Ovo jedinstvo izgleda da je takvo zahvaljujući jednom procesu kojim stvari negiraju svu puku izvanjskost i drugost i dovode ove u odnos prema jednom dinamičkom ja. Neka je stvar za sebe tek onda kada je postavila (*gesetzt*) sve svoje odredbe i učinila ih momentima svoga samoozbiljenja, te se tako u svim uslovima koji se mijenjaju uvijek vraća sebi<sup>49</sup>. Za ovo negativno jedinstvo i proces odnosa prema sebi Hegel kaže da je bit stvari.

Na pitanje: »što je Bitak?« — odgovor je iskaz: »Istina Bitka je Bit«<sup>50</sup>. A da bismo naučili što je bit, treba samo da skupimo rezultate prethodne analize.

1. Bit nema »određenog Bića«<sup>51</sup>. Sve tradicionalne pretpostavke o nekom carstvu ideja ili supstancije treba da se odbace. Bit nije nešto u svijetu ili iznad svijeta, već, upravo, negacija svakog bića.

<sup>46</sup> Str. 389.

<sup>47</sup> Str. 394.

<sup>48</sup> Str. 403.

<sup>49</sup> Str. 404.

<sup>50</sup> Sv. II, str. 16.

<sup>51</sup> Str. 17.

2. Negacija svakog bića nije »ništa«, nago je »beskrajno kretanje Bitka« izvan svakog određenog stanja.

3. Kretanje nije slučajan izvanjski proces, već proces koji se održava snagom odnosa prema sebi, u toku kojega neki subjekt postavlja svoje odredbe kao momente svog Vlastitog samo-ozbiljavanja.

4. Takva sila pretpostavlja jedno određeno biće u sebi, sposobnost spoznavanja određenih stanja i reflektiranja o njima. Proces biti je proces refleksije.

5. Subjekt, kakvim se bit otkriva da jest, nije izvan tog procesa niti je njegov nepromjenljivi supstrat; on je sam taj proces, i sve njegove oznake su dinamične. Njegovo jedinstvo je totalitet onog kretanja koje Nauka o Biti označava kao kretanje refleksije.

Od najveće je važnosti da se zna da, za Hegela, refleksija, kao ukupnost oznaka biti, označava kretanje kaje je objektivno, i subjektivno. Refleksija nije prvenstveno proces mišljenja, nego proces bivanja u sebi.<sup>52</sup> Prema tome, prelaz od bitka ka biti je prvenstveno postupak filozofske spoznaje, nego proces u zbilji. »Vlastita priroda« bitka »navodi ga da se pounutrašnjuje«, te bitak ulazeći tako »u sebe postaje Bit«. Ovo znači da objektivni bitak, ako je shvaćen u svojem istinskom obliku, treba razumjeti kao subjektivni bitak, što doista i jest. Subjekt se sada pojavljuje kao supstancija bića, dakle, biće pripada egzistenciji jednog višeg ili manje svjesnog subjekta, koji je sposoban da se suoči sa svojim određenim stanjima i da ih shvati, te tako ima moć da o njima reflektira i da sebe oblikuje. Kategorije biti zahvaćaju čitavo carstvo bitka, koji se sada pojavljuje u svom istinskom, shvaćenom obliku. Ponovno se javljaju kategorije Nauke Bitka; određeno biće sada je shvaćeno kao egzistencija, a zatim kao aktualnost, »nešto«, kao stvar i kasnije kao supstancija itd.

Refleksija je proces u kojemu sve što postoji uspostavlja sebe kao jedinstvo subjekta. Ono ima bitno jedinstvo, koje je suprotno pasivnom i promjenljivom jedinstvu onoga nešto. Ono nije određeno, nago određujuće biće. Sva određenja ovdje su »postavljena po samoj Biti« i nalaze se u njezinoj određujućoj vlasti.

Ako razmotrimo što Hegel pridaje procesu biti i o čemu raspravlja o odjeljku o Određenjima Refleksije, nalazimo tra-

dicionalne konačne zakone mišljenja, zakone identiteta, raznosti i protivurječnosti. U posebnom odjeljku dodaje se zakon razloga. Originalno značenje tih zakona i njihov zbiljski objektivi sadržaj bili su otkrića hegelovske logike. Formalna logika ne može se ni približiti njihovom smislu; odvajanja sadržaja mišljenja od njegovog oblika izbija istini samo tlo pod nogama. Mišljenje je istinito samo utoliko što ostaje primijenjeno na konkretno kretanje stvari i u stopu slijedi njezine različite obrate. Čim se odvoji od objektivnog procesa i radi neke lažne tačnosti i stabilnosti nastoji simulirati matematičku strogost, mišljenje postaje neistinito. Unutar *Znanosti logike* Nauka Biti da je osnovne pojmove koji dijalektičku logiku čine nezavisnom od matematičke metode. Hegel se prima jedne filozofske kritike matematičke metode — prije nego što uvodi Nauku Biti — raspravljajući o kvantitetu. Kvantiteta nije samo sasvim izvanjska karakteristika bitka, nego je carstvo u kojem se gubi zbiljski sadržaj stvari. Matematičke znanosti, koje operiraju kvantitetom, operiraju jednog besadržajnim oblikom, koji se može mjeriti, brojati i iskazivati pomoću ravnodušnih brojeva i simbola. Ali ovako se ne može postupati sa procesom zbilje. Taj se odupire formalizaciji i stabilizaciji, jer je on sama negacija svakog postojanog oblika, činjenice i odnosi koji se javljaju u tom procesu mijenjaju svoju prirodu u svakoj fazi razvitka. »Naša spoznaja bila bi u veoma neugodnom položaju ako bi se smatralo da su takvi predmeti kao sloboda, zakon, etičnost ili sam bog, — zato što se ne mogu mjeriti i izračunati, ili izraziti u matematičkoj formuli — izvan dosada tačne spoznaje, i kad bismo se morali pomiriti s njihovom jasnom i uopćenom slikom ..<sup>53</sup>«. S obzirom da ne samo filozofija nego svako drugo istinsko polje istraživanja teži ka spoznaji takvih sadržaja, svodenje znanosti na matematiku znači konačno odricanje od istine.

Kada se upotrebljavaju matematičke kategorije da bi se odredilo nešto što se tiče metode ili sadržaja filozofske znanosti, takav postupak pokazuje svoju naopaku narav osobito u tome što se utoliko što matematičke formule

znače mišljenja i pojmovne distinkcije, takvo značenje mora prvo javiti, odrediti i opravdati u filozofiji. U svojim konkretnim znanostima filozofija mora logički element uzeti iz logike, a ne iz matematike; mora biti puko pribježište filozofske nemoći kada se pribjegava formulacijama što ih logika uzima iz drugih znanosti, od kojih su mnoge samo nejasni predosjećaji, a druge pak kržljivi oblici logike, radi toga da bi se logika osvojila za filozofiju. Puka upotreba takvih posuđenih oblika u svakom slučaju izvanjski i površan postupak: trebalo bi da spoznaja njihove vrijednosti i njihovog značenja prethodi njihovoj upotrebi, ali takva spoznaja prizlazi samo iz pojmovne kontemplacije a ne iz autoriteta što im ga daje matematika<sup>54</sup>.

Doktrina biti nastoji osloboditi spoznaju od obožavanja »činjenica koje se mogu promatrati« i znanstvenog zdravog razuma, koji nameće ovo obožavanje. Matematički formalizam napušta i sprečava svako kritičko razumijevanje i upotrebu činjenica. Hegel je spoznao unutrašnju vezu između matematičke logike i potpunog pomirenja sa činjenicama, te je, po tome, anticipirao više od stotinu godina razvitka pozitivizma. Zbiljsko polje spoznaje nije data činjenica o stvarima kakve jesu, nego njihova kritička procjena, prije nego što se pođe dalje od njihovih datih oblika. Spoznaja se bavi pojavama kako bi pošla dalje od njih. Rečeno je da »sve ima neku bit, tj. da stvari, uistinu, nisu onakve kakvima se neprestano pokazuju. Treba zato učiniti nešto više od pukog lutanja od jedne kvalitete do druge i pukog napredovanja od kvalitativnoga kvantitativnome, i obratno; u stvarima ima nešto stalno, i to stalno je, u prvom redu, njihova bit«<sup>55</sup>. Spoznaja da se pojava i bit ne podudaraju je početak istine. Značajka dijalektičkog mišljenja je sposobnost da se bitni proces zbilje razlikuje od prividnog, i da se shvati njihov odnos. Zakoni refleksije, koje Hegel razrađuje, temeljni su zakoni dijalektike. Ukratko ćemo ih sada iznijeti.

Bit označava jedinstvo bića, njegov identitet u toku promjene. Sto je, upravo, to jedinstvo ili identitet? To nije stalan

\* *Science of Logic*, op. cit., sv. I, str. 231.

" *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 112, Addition The Logic of Hegel, prev. W. VWallace, str. 208.

" *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 99, Addition The Logic of Hegel, prev. W. VWallace, str. 187.



i utvrđen supstrat, nego proces u kojemu se sve sukobljava sa svojim unutrašnjim protivurječnostima i kao rezultat toga se razvija. Shvaćen na taj način, identitet sadržava svoju suprotnost, razliku, i podrazumijeva razlikovanje unutar sebe i sjedinjenje koje odatle slijedi. Svaka egzistencija pretvara se u negativitet i ostaje ono što je samo negirajući taj negativitet. Ona se cijepa u mnoštvo stanja i odnosa prema drugim stvarima, koje su joj najprije strane, ali koje postaju dio njezine vlastite samosti kada dođu pod aktivni utjecaj njezine biti. Identitet je, taiko, isto što i »negativni totalitet«, za koji je pokazano da je ustrojstvo zbilje; on je »isto što i bit«<sup>56</sup>.

Tako shvaćeno, bit opisuje stvarni proces zbilje. »Kontemplacija svega što jest pokazuje po sebi da je ono u svom identitetu sa sobom protivurječno sebi i različito u sebi, te u svojoj raznolikosti i protivurječnosti identično sa sobom; ono samo je to kretanje i prelaz svake od tih odredaba u drugu, baš zato što je svaka po sebi svoja vlastita suprotnost«<sup>57</sup>.

Hagelova pozicija uključuje potpuni obrat tradicionalnih zakona mišljenja, i one vrste mišljenja koja iz njih proizlazi. Ovaj identitet stvari ne možemo iskazati u stavu koji jedan stalan supstrat i njegove oznake razlikuje od njegove suprotnosti, ili obratno. Raznolikosti suprotnosti za Hegela su dio bitnog identiteta stvari, a da bi mišljenje shvatilo identitet, ono mora rekonstruirati proces kojim stvar postaje svoja vlastita suprotnost, i onda svoju suprotnost negira i utjelovljuje u svoje vlastito biće.

Hegel uvijek ponovno naglašava važnost svog shvaćanja. Zahvaljujući unutrašnjem negativitetu koji je u njima, sve stvari postaju u sebi protivurječne, suprotne sebi, a njihovo biće se sastoji u onoj »sili koja može shvatiti i izdržati protivurječnosti«<sup>58</sup>. »Sve su stvari u sebi protivurječne« — taj stav, koji se taiko oštro razlikuje od tradicionalnih zakona identiteta i protivurječnosti, izražava za Hagela »istinu i bit stvari«<sup>59</sup>. »Protivurječnost je korijen svemu kretanju u životu«, sva zbilja je u sebi protivurječna. Osobito kretanje, izvanjsko kretanje, kao i kretanje u sebi samo je »opstojeća protivurječnost«<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 38.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Sv. II, str. 68.

<sup>59</sup> Str. 66.

<sup>60</sup> Str. 67.

Hagelova analiza Odredaba Refleksije predstavlja tačku na kojoj se može vidjeti kako dijalektičko mišljenje razbija okvir idealističke filozofije koja se njime služi. Do sada vidimo da je dijalektika pružila zaključak da je zbilja protivurječna po svom karakteru i da je »negativan totalitet«. Koliko prodiremo u hegelovsku logiku, dijalektika izgleda kao sveopći ontološki zakon koji tvrdi da je tok svake egzistencije taj da se ona izvrće u svoju vlastitu suprotnost, i proizvodi identitet svoga bića djelujući kroz suprotnost. Međutim, detaljnije proučavanje zakona otkriva historijske implikacije iz kojih proizlaze motivacije koje su u temelju kritičke. Ako je bit stvari rezultat takvog procesa, sama bit je proizvod konkretnog razvitka, »nečega što je postalo (*ein Gewordenes*)«<sup>61</sup>. A učinak ove povijesne interpretacije drma temeljima idealizma.

Moglo bi biti da su razvijeni antagonizmi modernoga društva navali filozofiju da proglasi da je protivurječno »sigurna temeljna osnova svake djelatnosti i samo-kretanja«. Takvu interpretaciju potpuno potvrđuje način na koji su obrađeni odlučujući društveni odnosi u Hegelovom ranijem sistemu (npr., u analizi radnog procesa, u opisu sukoba između posebnoga i zajedničkog interesa, u napetosti između države i društva). Zato priznavanje protivurječne prirode društvene zbilje prethodi razradi opće teorije dijalektike.

Ali, na svaki način, kada primenjujemo Odredbe refleksije na povijesne zbiljnosti, gotovo smo nužno natjerani na kritičku teoriju što ju je razvio historijski materijalizam. Jer što znači jedinstvo identiteta i protivurječnosti u kontekstu društvenih oblika i snaga? U svom ontološkom smislu ono znači da stanje negativnosti nije izvitoperavanje istinske biti neke stvari, nego njezina bit sama. U društveno-povijesnom smislu to znači da krize i slomovi, po pravilu, nisu slučajni niti su izvanjska uzemirenja, nego očituju samu prirodu stvari i time pružaju osnovu na kojoj se može razumjeti bit opstojećeg društvenog sistema. To, štaviše, znači da se unutrašnje mogućnosti i ljudi i stvari ne mogu razviti u društvu samo smrću društvenoga porетка u kojem su prvi puta primijećene. Kada se nešto izvrće u svoju suprotnost, kada ono sebi protivurječi, ono izražava svoju bit, kaže Hegel. Kada, kako kaže Marx, tekuća ideja i praksa pravde i jednakosti vode u nepravdu i nejednakost, kada slobod-

na razmjena jednakih vrijednosti proizvodi eksploataciju na jednoj strani, a gomilanje bogatstva na drugoj, tada su takve protivurječnosti, također, u biti društvenih odnosa koji vladaju. Protivurječnost je, uistinu, pokretač toga procesa.

Nauka Biti na taj način uspostavlja opće zakone mišljenja kao zakone uništavanja — uništavanja radi istine. Mišljenje je time uspostavljeno kao tribunal koji protivurječi prirodnim oblicima zbilje, u ime njihovog istinskog sadržaja. Bit, »istina Bitka«, zahvaćena je mišlju, koja je, sa svoje strane, protivurječnost.

Prema Hegelu, međutim, protivurječnost nije konac. Bit, a u njoj je mjesto protivurječnosti, mora poginuti, a »protivurječnost se mora razriješiti«<sup>62</sup>. Ona se razrješava utoliko što bit postaje razlogom egzistencije. Postajući razlogom stvari, bit prelazi u egzistenciju<sup>63</sup>. Razlog neke stvari, za Hegela, nije ništa drugo nego totalitet njezine biti, materijaliziran u konkretnim uslovima i okolnostima egzistencije. Bit je, na taj način, isto toliko i ontološka. Bitne mogućnosti stvari ozbiljuju se u istom sveobuhvatanom procesu koji uspostavlja njihovu egzistenciju kada su mogućnosti stvari sazrele u uslovima zbilje i preko njih. Hegel opisuje taj proces kao prelaz ka datosti.

Dok se prethodna analiza rukovodila činjenicom da prave mogućnosti stvari ne mogu postati zbiljom unutar vladajućih oblika egzistencije, analiza aktualnosti otkriva onaj oblik zbilje u kojemu su te mogućnosti ušle u egzistenciju. Bitne oznake ovdje ne ostaju izvan stvari, u obliku nečega što bi trebalo biti, ali nije, nego su sada materijalizirane u svojoj cijelosti. Usprkos ovom općem napretku, koji je otjelovljen u pojmu aktualnosti, Hegel opisuje aktualnost kao proces koji je totalno prožet sukobom između mogućnosti i zbilje. Međutim, taj sukob više nije oporba između opstojećih i još neopstojećih snaga, nego između dvaju antagonističkih oblika koji opstoje jedan pored drugoga.

<sup>62</sup> Sv. II, str. 60.

<sup>a</sup> Ibid., str. 70—73. Hegel objašnjava taj odnos u svojoj analizi Zakona Razloga. Njegovo razmatranje ima dvostruki cilj: 1) Pokazuje operativnost Biti u aktualnoj egzistenciji stvari; i 2) briše tradicionalno shvaćanje Razloga kao jednog posebnog entiteta, ili oblika, među drugima. Hegel priznaje da »nacelo dovoljnog razloga« podrazumijeva kritičko gledanje da je Bitak »u svojoj neposrednosti proglašen nezavećim i bitno nećim što je postavljeno«. On, međutim, drži da se Razlog nekog posebnog bića ne može tražiti u drugom jednako posebnom biću.

Kad se pobliže razmatra aktualnost, otkriva se da je ona prvo slučajnost (*Zufälligkeit*). Ono što *jest* nije ono što je po nuždi; ono bi moglo opstojati i u nekom drugom obilku. Hegel tu ne misli na neku praznu logičku mogućnost. Mnoštvo mogućih oblika nije proizvoljno. Ima neki određeni odnos između datoga i mogućega. Moguće je samo ono što se može izvući iz samog sadržaja zbiljnog. Ovo nas podsjeća na raniju analizu u vezi sa pojmom zbilje. Zbiljsko pokazuje da je antagonističko, rascijepljeno u svoje biće i svoje trebanje. Zbiljsko sadržava negaciju onoga što ono neposredno jest, kao svoju pravu prirodu, i time »sadrži... Mogućnost«<sup>64</sup>. Obilik u kojemu zbiljsko neposredno opstoji samo je faza procesa u kojemu razvija svoj sadržaj, pa je data zbilja »ekvivalenat mogućnosti«<sup>65</sup>.

Pojam zbilje pretvorio se, tako, u pojam mogućnosti. Zbiljno još nije »dato«, već je ponajprije samo mogućnost jedne aktualnosti. Puka mogućnost pripada samom obilježju zbilje; ona nije nametnuta nekim proizvoljnim spekulativnim činom. Moguće i zbiljsko nalaze se u dijalektičkom odnosu koji traži jedan poseban uslov kako bi mogao djelovati, a taj uslov mora biti činjeničan. Npr., ako su opstojeći odnosi unutar datog društvenog sistema nepravedni i neljudski, oni nisu izbrisani drugim ostvarljivim mogućnostima, osim ako se za te druge mogućnosti ne pokazuje da one također imaju korijene unutar tog sistema. One tako moraju biti prisutne, npr.: u obliku jednog očividnog bogatstva proizvodnih snaga, razvitka materijalnih potreba i želja ljudi, njihove napadne kulture, njihove društvene i političke zrelosti itd. U takvom slučaju mogućnosti nisu samo zbiljske nego predstavljaju istinski sadržaj društvenog sistema nasuprot njegovom neposrednom obliku egzistencije. One su na taj način čak još zbiljskija zbilja nego što je datost. U takvom slučaju možemo reći da »mogućnost jest zbilja«, i da se pojam mogućega vratio natrag u pojam zbiljskog<sup>66</sup>.

Kako mogućnost može biti zbilja? Moguće mora biti zbiljsko u tom strogom smislu da mora opstojati. Način njegove egzistencije zapravo je već prikazan. On opstoji kao data zbilja, shvaćena kao nešto što se mora negirati i preobraziti. Drugim riječima,

<sup>64</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 175.

<sup>65</sup> Ibid., str. 177.

<sup>66</sup> Ibid.

moguće je data zbilja shvaćena kao »uvjet« jedne druge zbilje<sup>67</sup>. Totalitet datih oblika egzistencije važe samo kao uvjet drugih oblika egzistencije<sup>68</sup>. Ovo je Hegelov pojam zbiljske mogućnosti, prikazan kao konkretna povijesna tendencija i snaga, te je definitivno nemoguće da se on upotrijebi kao idealističko sklonište od zbilje. Hegelov slavni stav da »stvar *die Sache*) jest prije nego što egzistira<sup>69</sup>) može sada da dobije svoje strogo značenje. Prije nego što egzistira, činjenica »jest« u obliku nekog uslova unutar konstelacije opstojećih podataka. Opstojeće stanje stvari samo je uslov dnuge konstelacije činjenica, koja dovodi do sazrijevanja druge mogućnosti datoga. »Kada su svi uslovi neke stvari prisutni, ona ulazi u egzistenciju<sup>70</sup>«. A u takvo je vrijeme data zbilja također zbiljska mogućnost preobrazbe u jednu drugu zbilju. »Zbiljska Mogućnost neke stvari (*einer Sache*) je opstojeće mnoštvo okolnosti koje su s njom povezane<sup>71</sup>. Vratimo se našem slučaju jednog društvenog sistema koji još nije postao zbiljom. Takav je novi sistem zbiljski moguć ako su njegovi uslovi prisutni u starome, tj. ako raniji društveni oblik doista posjeduje sadržaj koji teži prema novome sistemu kao prema svom ozbiljenju. Okolnosti koje opstoje u starom obliku na taj način nisu shvaćene kao istinite i nezavisne u sebi, nego kao puki uslovi za drugo stanje stvari, koje uključuje negaciju ranijega. »Tako zbiljska mogućnost sačinjava totalitet uslova; Aktualnost... koja je Biće u Sebi nekog Drugog...<sup>72</sup>«. Tako pojam zbiljske mogućnosti, na taj način, razvija svoju kritiku pozitivističke pozicije iz prirode samih stvar. Stvari su činjenice samo ako su povezane sa onim što još nije činjenica, a opet se u datim činjenicama očituje kao zbiljska mogućnost. Stvari su, dakle, ono što jesu samo kao momenti u jednom procesu koji vodi preko njih ka onome što uistinu još nije ispunjeno.

Proces koji »vodi preko« je objektivna tendencija, imanentna stvarima kao datima. On je djelatnost ne u mišljenju, nego u zbilji, prava djelatnost samo-ozbiljavanju. Jer, data zbilja ima zbiljske mogućnosti kao svoj sadržaj, »sadrži u sebi jedino dvojstvo«, i ono je u sebi »zbilja i mogućnost«. U svojoj ukupno-

<sup>67</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, 146.

<sup>68</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 179.

<sup>69</sup> Str. 105.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Str. 179.

<sup>72</sup> Str. 180.

sti, kao i u svakom svom pojedinom vidu i odnosu, njezin sadržaj zamotan je u nedovoljnost, koja je takva da samo njezino uništenje može njezine mogućnosti pretvoriti u aktualnosti. »Mnogoliki oblici egzistencije u sebi su samo nadilaženje i uništenje, i na taj način određeni su po sebi da budu puka mogućnost<sup>73</sup>«. Proces uništavanja opstojećih oblika i njihovog nadomještanja novima oslobađa njihov sadržaj i dozvoljava im da zadobiju svoje aktualno stanje. Proces u kojemu neki dati poredak zbilje gine i završava u drugome nije zato ništa drugo nego samo-nastajanje stare zbilje<sup>74</sup>. On je »povratak« zbilje sebi samoj, tj. sivom istinskom obliku<sup>75</sup>.

Sadržaj neke date zbiljnosti noisi sjeme njezina pretvaranja u nov oblik, a njezino pretvaranje je »proces nužnosti«, u tom smislu što je on istinski put u kojemu jedna slučajna zbilja postaje aktualnom. Dijalektička interpretacija aktualnosti uklanja tradicionalnu oporbu između slučajnosti, mogućnosti i nužnosti, i integrira ih sve kao momente jednog sveobuhvatnog procesa. Nužnost pretpostavlja jednu zbilju koja je slučajna, tj. koja u svom vladaj učeni obliku sadrži mogućnosti koje još nisu ozbiljene. Nužnost je proces u kojemu ta slučajna zbilja postiže svoj odgovarajući oblik. Hegel ovo zove procesom aktualnosti.

Ako se ne shvati razlikovanje između zbilje i aktualnosti, Hegelova filozofija je besmislena u svojim odlučujućim načelima. Spomenuli smo da Hegel nije izjavio da je zbilja racionalna (ili umna), nego je taj atribut rezervirao za određeni oblik zbilje, name za aktualnost. A zbilja koja je aktualna je zbilja u kojoj je prevladan raskorak između mogućega i zbiljskog. Njezino sazrijevanje zbiva se putem procesa promjene, u kojemu data zbilja napreduje u skladu sa mogućnostima koje su u njoj očite. S obzirom da je novo zato oslobođena istina staroga, aktualnost je »jednostavno pozitivno jedinstvo« onih elemenata koji su opstojali u razjedinjenosti onoga starog; ono je jedinstvo mogućega i zbiljskog, koje se u procesu preobrazbe »vraća samo sebi<sup>76</sup>«.

Svaka navodna razlika između različitih oblika aktualnog samo je prividna, jer aktualnost razvija sebe u svim oblicima. Neka zbilja je aktualna ako je sačuvana i održana putem apso-

<sup>73</sup> Str. 180.

<sup>74</sup> Str. 183.

<sup>75</sup> Str. 184.

<sup>76</sup> Str. 184.

kutne negacije svih slučajnosti, drugim riječima, ako su njezini različiti oblici i stupnjevi samo lucidna manifestacija njezinog istinskog sadržaja. U takvoj zbilji suprotnosti između slučajnosti i nužnosti je prevladana. Njezin proces je *nužan*, jer slijedi unutrašnji zakon svoje vlastite prirode i u svim okolnostima ostaje isti<sup>77</sup>. U isto vrijeme, ova nužnost je *sloboda* jer proces nije određen izvana, izvanjskim snagama, nego je u strogom smislu samo-razvitak. Sve okolnosti shvaćene su i »postavljene« samom zbiljnošću koja se razvija. Aktualnost je, na taj način, oznaka za konačno jedinstvo bitka, koji više nije podložan promjeni jer ima autonomnu vlast nad svakom promjenom — ne puki identitet, »nego-samoidentitet«<sup>78</sup>.

Takav samo-identitet može se postići samo posredstvom samo-svijesti i spoznaje. Jer, samo biće koje ima sposobnost da pozna svoje vlastite mogućnosti i mogućnosti svijeta može svako dato stanje egzistencije pretvoriti u uslov svog slobodnog samo-ozbiljenja. Istinska zbilja pretpostavlja slobodu, a sloboda pretpostavlja poznavanje istine. Istinska zbilja se zato mora shvatiti kao ozbiljenje jednog spoznavajućeg subjekta. Hegelova analiza datosti tako vodi k ideji subjekta kao istinske aktuelnosti u čitavoj zbilji.

Stigli smo do tačke na kojoj se Objektivna logika pretvara u Subjektivnu logiku, ili u kojoj se subjektivnost pojavljuje kao istinski oblik objektivnosti. Hegelovu analizu možemo sažeti u slijedeću šemu:

istinski oblik zbilje zahtijeva slobodu;  
sloboda zahtijeva samo-svijet i spoznaju istine;  
samo-svijest i spoznaja istine su bitnosti subjekta;  
istinski oblik zbilje mora se shvatiti kao subjekt.

Moramo primijetiti da logička kategorija »subjekta« ne označava neki određen oblik subjektivnosti (kao što je čovjek), nego jedno općenito ustrojstvo, koje bi se najbolje moglo označiti pojmom »duh«. Subjekt označava jednu općost koja se individualizira, te ako se želimo sjetiti nekog konkretnog primjera možemo ukazati na »duh« nekog povijesnog razdoblja. Ako smo razumjeli takvo razdoblje, ako smo shvatiti njegov pojam, vidjet će-

<sup>77</sup> Str. 184.  
<sup>78</sup> Str. 186.

mo jedno opće načelo koje se razvija, putem samosvjesne djelatnosti pojedinaca, u svim vladajućim ustanovama, činjenicama i odnosima.

Međutim, pojam subjekta nije posljednji korak Hegelove analize. On sada prelazi na dokazivanje da je subjekt *pojam*. Pokazao je da se sloboda subjekta sastoji od njegove sposobnosti da shvati što jest. Drugim riječima, sloboda izvodi svoj sadržaj iz spoznaje istine. Ali oblik u kojemu se čuva istina je *pojam*. Sloboda, u krajnjoj liniji, nije atribut mislećag subjekta kao takvog, nego istine koju taj subjekt posjeduje i kojom gospodari. Sloboda je, tako, atribut pojma, a istinski oblik zbilje u kojemu se ostvaruje bit bitka je pojam. Međutim, pojam »egzistira« samo u mislećem subjektu. »Pojam, utoliko što je napredovao u takvu egzistenciju koja je po sebi slobodna, jest upravo, Ja, ili čista samo-svijest«<sup>79</sup>.

Hegelova čudna identifikacija pojma i Ego-a ili subjekta može se razumjeti samo ako pamtimo da on smatra da je pojam više djelatnost shvaćanja (*Begreifen*) nego njezin apstraktni logički oblik ili rezultat (*Begriff*). Ovo nas podsjeća na Kantovu transcendentálnu logiku, u kojoj se najviše pojmovi mišljenja shvaćaju kao stvaralački činovi samog ja, koji se stalno obnavljaju u procesu spoznaje<sup>80</sup>. Umjesto da se na ovom mjestu zadržimo na Hegelovoj razradi toga momenta<sup>81</sup>, pokušat ćemo razviti neke implikacije njegovog shvaćanja pojma.

Prema Hegelu, pojam je djelatnost subjekta i kao takav je istinski oblik zbilje. S druge strane, subjekt je karakteriziran slobodom, tako da Hegelova Nauka Pojma doista razvija kategorije slobode. Ove shvaćaju svijet onakvim kakav izgleda kada se mišljenje oslobodilo sile jedne »postvarene« zbilje, kada se subjekt javio kao »supstancija« bitka. Takvo oslobođeno mišljenje postepeno prevladava tradicionalno odvajanje logičkih oblika od njihovog sadržaja. Hegelova ideja pojma preokreće obični odnos između mišljenja i zbilje i postaje ugaonim kamenom filozofije kao kritičke teorije. Premda zdravorazumskom mišljenju, spoznaja postaje tim manje zbiljska što više apstinira od zbilje. Za Hegela, istina je obrnuta. Apstrahiranje od zbilje, što ga traži stvaranje pojma, ne čini pojam siromašnijim, nego bogatijim od zbilje,

<sup>79</sup> Str. 217.

<sup>80</sup> Vidi gore, str. 36. i dalje.

<sup>81</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 280. i dalje.

jer vodi od činjenica njihovom bitnom sadržaju. Istina se može sastaviti od činjenica alko subjekt još ne živi u njima, nego im se upravo suprotstavlja. Svijet činjenica nije racionalan; već se mora *dovesti* do uma, tj. do oblika u kojemu zbilja doista odgovara istini. Sve dok se to nije postiglo, istina ostaje u apstraktnom pojmu, a ne u konkretnoj Zbilji. Zadaća apstrahiranja sastoji se u »prevladavanju i svođenju zbilje (ikao od puke pojavnosti) ka bitnosti, koja se očituje samo u Pojmu«<sup>82</sup>. Sa stvaranjem pojma apstrakcija se ne gubi, nego vodi u datost. Ono što prirodno i povijest doista jesu neće se naći u opstojećim činjenicama; svijet nije toliko skladen. Filozofska spoznaja je tako suprotstavljena zbilji, a ova je oporba izražena u apstraktnom karakteru filozofskih pojmova. »Filozofija nije mišljena kao pripovijedanje o onome što se događa, nego spoznaja onoga što je istinito u događajima, i iz tijela istine mora shvatiti ono što se u pripovijedanju javlja kao puko događanje«<sup>83</sup>.

Filozofska spoznaja nadređena je iskustvu i znanosti, međutim, samo utoliko što njezini pojmovi sadrže onaj odnos prema istini što ga Hegel priznaje samo dijalektičkim pojmovima. To što ona ide dalje od pukih činjenica nije ono što razlikuje dijalektičku spoznaju od pozitivističke znanosti. Ova također ide dalje od činjenica; ona izvodi zakone, predskazuje itd. Sa čitavim aparatom svoga postupka, međutim, pozitivistička znanost ostaje unutar datih zbiljnosti; budućnost što je predviđa, čak promjene oblika ka kojima vodi, nikad se ne udaljuju od datog. Oblik i sadržaj znanstvenih pojmova ostaju povezani s vladajućim oblikom stvari; oni su po karakteru statični, čak kada izražavaju kretanje i promjenu. Pozitivistička znanost, također, operira s apstraktnim pojmovima. Ali ovi nastaju apstrahiranjem iz posebnih i promjenljivih oblika stvari i utvrđuju svoja zajednička i trajna obilježja.

Proces apstrakcije koji dovodi do dijalektičkog pojma sasvim je drugačiji. Apstrakcija je ovdje svođenje različitih oblika i odnosa zbilje na aktuelni proces u kojemu se oni uspostavljaju. Promenljivo i posebno ovdje su jednako važni kao zajedničko i trajno. Općenitost dijalektičkog pojma nije utvrđeni i stabilni zbir apstraktnih obilježja, nego konkretni totalitet koji sam razvija posebne razlike svih činjenica koje pripadaju tom totalitetu.

<sup>82</sup> Str. 222.  
<sup>83</sup> Str. 223.

Pojam ne samo da sadrži sve činjenice od kojih je sastavljena Zbilja nego i procese u kojima se te činjenice razvijaju i rastvaraju. Na taj način, pojam uspostavlja »načelo svojih razlika«<sup>84</sup>; različite činjenice koje pojam obuhvaća treba da se pokažu kao »unutrašnje razlike« samoga pojma<sup>85</sup>.

Dijalektička metoda izvodi sve konkretne odredbe iz jednog sveobuhvatnog načela, koje je načelo zbiljskog razvoja samog sadržaja. Različita stanja, kvalitete i uvjeti sadržaja moraju se javiti kao njegov pozitivni razvijeni sadržaj. Ništa se ne može dodati izvan (npr. nikakva data činjenica). Dijalektički razvitak nije »izvanjska djelatnost subjektivnog mišljenja«, nego objektivna povijest samoga zbiljskog<sup>86</sup>. Hegel, prema tome, može kazati da u dijalektičkoj filozofiji to »nismo mi koji oblikujemo pojmove«<sup>87</sup>, već da je njihovo oblikovanje, zapravo, jedan objektivni razvoj što ga mi samo reproduciramo.

Nema boljeg primjera za oblikovanje dijalektičkog pojma nego što je Marxovo shvaćanje kapitalizma. Baš kao što Hegel, u skladu sa doktrinom da je pojam antagonistički totalitet, izjavljuje da je »nemoguće i apsurdno uokviriti istinu u takve Oblike kao što su pozitivni sud ili sud uopće«<sup>88</sup>, Marx, također, odbacuje sve definicije koje ograničavaju istinu na jednu konačnu skupinu stavova. Pojam kapitalizma je upravo totalitet kapitalističkog procesa, shvaćen u »načelu« po kojemu napreduje. Pojam kapitalizma počinje odvajanjem stvarnih proizvođača od sredstva proizvodnje koje dovodi do uspostavljanja slobodne radne snage i prisvajanja viška vrijednosti, koji razvitkom tehnologije dovode do akumulacije i centralizacije kapitala, progresivnog opadanja profitne stope i sloma čitavog sistema. Pojam kapitalizma nije manji od tri sveske Kapitala, baš kao što Hegelov pojam pojma obuhvaća sve tri knjige njegove *Znanosti Logike*.

Štaviše, pojam sačinjava »negativni totalitet«, koji se razvija samo zahvaljujući svojim protivurječnim snagama. Negativni vidovi zbilje tako nisu »nemiri« ili slabe tačke unutar skladne cjeline, nego su, upravo, uslovi koji razotkrivaju ustrojstvo i tendencije zbilje. Izvanredna važnost ove metode postoje sas-

<sup>84</sup> Str. 244.

<sup>85</sup> Str. 249.

<sup>86</sup> *Filozofija prava*, § 31.

<sup>87</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 163, Addition 2 (*The Logic of Hegel*, prev. W. V. Wallace, str. 293).

<sup>88</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 229.

vim jasna kada razmatramo način na koji je Mara shvatio krizu kao bitno važan momenat kapitalističkog sistema, taiko da je taj »negativni« momenat ispunjenje načela toga sistema. Krize su nužni stupnjevi u »samo-razlikovanju« kapitalizma, a sistem otkriva svoj istinski sadržaj negativnim činom sloma.

Pojam predstavlja objektivni totalitet u kojemu se svaki posebni momenat javlja kao »samo-razlikovanje« općosti (načela koje upravlja totalitetom), i zato je i sam sveopći. To znači da svaki posebni momenat sadrži kao svoj bitni sadržaj cjelinu, i da mora biti interpretiran kao cjelina. Objašnjavanja radi uzmiemo, opet, u obzir područje na kojemu je dijalektička logika dozrela, teoriju društva.

Dijalektička logika drži da je svaki poseban sadržaj oblikovan općim načelom koje određuje kretanje cjeline. Npr., jedan jedini ljudski odnos, npr. odnos između oca i njegovog djeteta uspostavljen je temeljnim odnosima koji upravljaju društvenim sistemom. Očev autoritet podupire činjenica da on opskrbljuje svoju obitelj; egoistički instinkti društva u kojemu vlada konkurencija ulaze u njegovu ljubav. Odrasloga prati slika njegovoga oca i upravlja njegovim podvrgavanjem silama što vladaju njegovim društvenim opstojanjem. Privatnost obiteljskog odnosa se na taj način otvara i vodi u vladajuće društvene odnose, tako da privatni odnos sam razvija svoj vlastiti društveni sadržaj. Ovaj razvitak teče prema načelu »određene negacije«. To znači da obiteljski odnos proizvodi svoju protivurječnost, koja uništava svoj protivni sadržaj, a ova protivurječnost rastvarajući obitelj ispunjava svoju zbiljsku funkciju. Posebno *jest* opće, tako da se specifični sadržaj izravno pretvara u sveopći sadržaj preko procesa svoga konkretnog opstojanja. Ovdje, opet, dijalektička logika reproducira ustrojstvo jednog povijesnog oblika zbilje, u kojemu društveni proces rastvara svako ograničeno i čvrsto područje života u ekonomsku dinamiku.

Zahvaljujući unutrašnjem odnosu prema svakom drugom posebnom kretanju cjeline, sadržaj i funkcija svakog datog vida mijenja se sa svakom promjenom cjeline. Zato je nemoguće izolirati i utvrditi posebne momente. Nepremostivi jaz, za koji se tvrdi da postoji između matematike i dijalektičke teorije, počiva na tome; to je razlog zašto svaki pokušaj da se istina uokviri u matematičke oblike neizbježno uništava istinu. Jer, matematički predmeti »imaju posebno svojstvo... da su jedan

drugome izvanjski i da imaju čvrstu određenost. Ako se, dakle, Pojmovi shvate taiko da odgovaraju takvim (matematičkim) simbolima, onda prestaju biti Pojmovi. Njihove odredbe nisu takve mrtve stvari kao što su brojevi i crte, ... one su živa kretanja; različita određenost jedne stvari također je neposredno unutrašnja drugoj i ono što bi za brojeve i crte bila potpuna protivurječnost, bitno je za prirodu Pojma<sup>89</sup>. Pojam, jedini odgovarajući oblik istine, »može, u biti, shvatiti jedino Duh ... Uzaludno je pokušati da se on utvrdi pomoću prostornih likova i algebarskih simbola, radi izvanjskog Oka i bespojmovnog mehaničkog postupka ili računa«<sup>90</sup>.

čitava doktrina pojma savršeno je »realistička« ako je shvaćena i izvedena kao povijesna teorija. Ali, kao što smo već naznačili, Hegel ide za tim da raspusti elemenat povijesne prakse i da ga nadomjesti nezavisnom zbiljom mišljenja. Mnoštvo posebnih pojmova postepeno se skuplja u *pojmu*, koji postaje jedinim sadržajem čitave Logike<sup>91</sup>. Ova bi se tendencija još uvijek mogla pomiriti s jednom povijesnom interpretacijom, ako uznesmo da pojam predstavlja konačni prodor uma u svijet. Ozbiljenje pojma značilo bi tada opću vlast ljudi, koji imaju umstvenu društvenu organizaciju, nad prirodom — svijet koji bi se doista mogao zamisliti kao ozbiljenje pojma svih stvari. Takva povijesna koncepcija živi u Hegelovoj filozofiji, ali nju neprestano nadjačava ontološka koncepcija apsolutnog idealizma. A *Znanost logike* u apsolutnom idealizmu konačno i završava.

Nauka Pojma možemo slijediti i dalje od tačke do koje smo stigli. Umjesto kratkog i nužnog neadekvatnog prikaza Subjektivne logike odlučili smo da pokušamo grubo interpretirati njezine zaključne odlomke. Oni pružaju slavni prelaz od *Logike* ka *Filozofiji prirode i duha* i tako zatvaraju puni opseg sistema.

Pojam označava opći oblik svega bitka, a, u isto vrijeme, istinski bitak koji, na odgovarajući način, predstavlja taj oblik, naime slobodni subjekt. Subjekt, opet, opstoji u kretanju od nižih ka višim načinima samo-ozbiljenja. Najviši oblik ovog samo-ozbiljenja Hegel naziva idejom. Još od Platonovog vremena ideja je značila sliku istinskih mogućnosti stvari nasuprot prividnoj

<sup>89</sup> Str. 251.

<sup>90</sup> Str. 252.

<sup>91</sup> Vidi niže, str. 153. i dalje.

zbilji. Bio je to prvobitno kritički pojam, kao što je to i pojam biti, koji je kritizirao sigurnost zdravog razuma u jednom svijetu koji se suviše spremno zadovoljavao oblikom u kojemu su se stvari neposredno javljale. Stav da je istinski bitak ideja, a ne zbilja na taj način sadrži jedan hotimični paradoks.

Za Hegela, koji nije znao ni za kakvo carstvo istine izvan svijeta, ideja je aktualna, a čovjekova je zadaća da živi u njezinoj aktualnosti. Ideja opstoji kao spoznaja i život. Termin neće više pružiti poteškoća; još od Hegelovih najranijih spisa život znači aktuelni oblik istinskog bitka.<sup>92</sup> On predstavlja način egzistencije što ga je subjekt svjesnom negacijom svih dragosti učinio vlastitim slobodnim djelom. Staviše, život može biti takvo slobodno djelo zahvaljujući samo spoznaji, s obzirom da subjekt traži da sila pojmovnog mišljenja vlada nad mogućnostima stvari.

Element prakse i dalje je zadržan u zaključnim odjeljcima *Logike*. Odgovarajući oblik ideje nazvan je jedinstvom spoznaje i djelatnosti, ili »identitetom Teorijske i Praktičke ideje«<sup>93</sup>. Hegel izričito izjavljuje da je praktička ideja, ozbiljenje »Dobra« koje mijenja izvanjsku zbilju, »viša od Ideje Spoznaje ... jer nema samo dostojanstvo općega, nego i dostojanstvo jednostavno aktuelnog«<sup>94</sup>.

Način na koji Hegel dokazuje ovo jedinstvo pokazuje, međutim, da je on izvršio konačnu preobrazbu povijesti u ontologiju. Istinski bitak shvaćen je kao savršeno slobodan bitak. Prema Hegelu, savršena sloboda traži da subjekt shvaća sve predmete, tako da je njihova nezavisna predmetnost prevladana. Predmetni svijet tada postaje medijem samo-ozbiljenja subjekta, koji svu zbilju spoznaje kao svoju vlastitu i nema nikakvog predmeta osim samoga sebe. Dokle god spoznaja i djelatnost imaju izvanjski predmet koji još nije savladan, pa je zato stran i neprijateljski subjektu, subjekt nije slobodan. Djelatnost je uvijek upravljena protiv neprijateljskog svijeta i, s obzirom da podrazumijeva opstojanje takvog neprijateljskog svijeta, djelatnost bitno ograničuje subjektovu slobodu. Samo mišljenje, čisto mišljenje, ispunjava zahtjeve savršene slobode, jer mišljenje koje sebe »mi-

<sup>92</sup> Vidi gore, str. 49. i dalje.

<sup>93</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 466.

<sup>94</sup> Str. 460.

sli« potpuno je za sebe u svojoj drugosti; ono nema drugog predmeta do samog sebe<sup>95</sup>.

•Sjećamo se Hegelovog iskaza da »svaka filozofija jest idealizam«. Sada možemo razumjeti kritičku stranu idealizma, koja opravdava taj iskaz. Postoji, međutim, još jedan vid idealizma, koji ga povezuje sa zbiljskom što je njegove kritičke tendencije nastoje prevladati. Od samog svog početka, osnovni pojmovi idealizma odražavaju društvenu odvojenost intelektualnog područja od područja materijalne proizvodnje. Njihov sadržaj i njihova valjanost bili su u vezi sa snagom i sposobnostima »dokoličarske klase«, koja je postala čuvarom ideje zahvaljujući činjenici da nije bila prisiljena da radi za materijalnu reprodukciju društva. Njezin izuzetni položaj činio je, naime, tu klasu slobodnom od neljudskih odnosa što ih je stvarala materijalna reprodukcija, i učinio je sposobnom da ih prevlada. Istina filozofije je na taj način postala funkcijom njezine odvojenosti od materijalne prakse.

Vidjeli smo da je Hegel bio protivnik ove tendencije u filozofiji, smatrajući je potpunom abdikacijom uma. On je zagovarao zbiljsku moć uma i konkretnu materijalizaciju slobode. Međutim, plašile su ga društvene sile koje su se bile poduhvatile te zadaće. Francuska revolucija ponovno je pokazala da je moderno društvo sistem nepomirljivih antagonizama. Hegel je vidio da odnosi građanskog društva ne bi nikada mogli osigurati savršenu slobodu i svašteni um, zahvaljujući posebnom načinu rada na kojem se zasniva. U tom društvu čovjek se podvrgava zakonima jedne nesavladane ekonomije i mora se ukrotiti snažnom državom, sposobnom da izađe na kraj sa društvenim protivrječnostima. Konačnu istinu trebalo je zato tražiti na drugom području zbilje. Hegelova politička filozofija se potpuno upravljala tim uvjerenjem. *Logika* nosi, također, obilježje rezignacije.

Ako su um i sloboda kriteriji istinskog bitka, a zbilja a kojoj su materijalizirani pokvarena je iracionalnošću i kmetstvom, oni moraju opet doći do toga da počivaju u ideji. Spoznaja time opstaje nešto više nego djelatnost, a znanje, znanje filozofije, približava se istini više nego što to čini društvena i politička praksa. Iako Hegel kaže da stupanj povijesnog razvoja koji je dosegnut u njegovo vrijeme otkriva kako je ideja postala zbiljskom, on »opstoji« kao shvaćen svijet, prisutan u mišljenju,

kao »sistem znanosti«. Ovo znanje više nije pojedinačno, nego ima »dostojanstvo općega«. Čovječanstvo je postalo svjesno svijeta kao uma, istinskih oblika svega što je ono sposobno da ozbilji. Očišćen od taloga egzistencije, ovaj sistem znanosti je savršena istina, apsolutna ideja.

Apsolutna ideja nije dodana rezultatima prethodne analize kao neki odvojeni vrhovni entitet. U svom sadržaju, totalitetu pojmova koje je razvila *Logika*, i u svom obliku, ona je »metoda« koja razvija taj totalitet. »Razmatranje o apsolutnoj ideji mogli bi sugerirati shvaćanje da napokon dolazimo do stvari i do ključka čitave cjeline. Svakako je moguće prepustiti se mnoštvu besmislenog deklamiranja o apsolutnoj ideji. Ali njezin istinski sadržaj je samo čitav sistem čiji smo razvitak do sada proučavali»<sup>96</sup>. Prema tome nam Hegelovo poglavlje o apsolutnoj ideji daje konačnu obuhvatnu demonstraciju dijalektičke metode<sup>97</sup>. Ovdje je ona opet prikazana kao objektivni proces bitka koji sebe održava samo preko različitih načina »negacije negacije«. Ova dinamika je to što naposljetku pokreće apsolutnu ideju i sačinjava prelaz od *Logike* prema *Filozofiji prirode i duha*. Apsolutna ideja je istinski pojam zbilje i kao takva najviši oblik spoznaje. Ona je, može se reći, dijalektičko mišljenje razvijeno u svom totalitetu. Međutim, to je *dijalektičko* mišljenje, i zato sadrži svoju negaciju; ono nije skladani čvrst oblik, nego proces sjedinjavanja suprotnosti. Ono nije potpuno, osim u svojoj drugosti.

Apsolutna ideja je *subjekt* u svom konačnom obliku, *mišljenja*. Njezina drugost i negacija je *predmet*, *bitak*. Apsolutnu ideju treba interpretirati kao objektivni bitak. Hegelova *Logika* tako završava tamo gdje je i počela, kategorijom bitka. To je, međutim, drugačiji bitak, koji se više ne može rastumačiti pojmovima koji su primijenjeni u analizi kojom je počela *Logika*. Jer bitak je sada shvaćen u svom pojmu, tj. kao konkretni totalitet, u kojemu svi posebni oblici postoje kao bitne distinkcije i odnosi jednog sveobuhvatnog načela. Kad je tako shvaćen, bitak je *priroda*, i dijalektička misao prelazi u *Filozofiju prirode*.

Ovaj prikaz govori samo o jednom vidu tog prelaza. Napredak dalje od *Logike* nije samo metodološki prelaz od jedne znanosti (logike) drugoj (filozofiji prirode), nego i objektivni

<sup>96</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 237. Addition (*The Logic of Hegel*, prev. W. Wallace, str. 374. i dalje).  
<sup>97</sup> *Science of Logic*, sv. II, str. 468–84.

prelaz od jednog oblika bitka (ideje) drugome (prirodi). Hegel kaže da se »ideja slobodno otpušta« u prirodu, tj. da slobodno »određuje sebe« kao prirodu<sup>98</sup>. A taj iskaz, koji prikazuje napredovanje kao aktualan proces u zbilji, pravi velike poteškoće za razumijevanje Hegelovog sistema.

Naglasili smo da dijalektička logika povezuje oblik mišljenja sa njegovim sadržajem. Pojam kao logički oblik u isto je vrijeme oblik kao opstojeća zbilja, on je misleći subjekt. Apsolutna ideja, odgovarajući oblik te egzistencije, mora zato u sebi sadržavati onu dinamiku koja je tjera u njezinu suprotnost i, preko negacije te suprotnosti, njezinom vraćanju sebi. Ali kako se ovaj slobodni preobražaj apsolutne ideje u objektivni bitak (prirodu), i odatle u duh, može prikazati kao aktualno događanje?

Na tom mjestu Hegelova *Logika* prihvaća metafizičku tradiciju zapadne filozofije, tradiciju koju je u tolikim njezinim vidovima bila napustila. Od Aristotela je traganje za bitkom (kao takvim) bilo spojeno sa traganjem za istinskim bićem, za onim određenim bićem koje najbolje izražava svojstva bitka-kao-takvog. Ovo istinito biće je nazivano bogom. Aristotelovska ontologija imala je svoj vrhunac u teologiji, ali u teologiji koja nije imala nikakvog posla sa religijom, s obzirom na to da se bićem boga bavila na sasvim jednak način na koji se bavila bićem materijalnih stvari, Aristotelovski bog niti je tvorac niti sudac svijeta; njegova je funkcija čisto ontološka, moglo bi se čak kazati mehanička; on predstavlja određeni tip kretanja.

U skladu sa ovom tradicijom i Hegel povezuje svoju Logiku sa teologijom. On kaže da *Logika* »otkriva Boga kakav je on u svojoj vječitoj biti prije stvaranja prirode i konačnoga duha«<sup>100</sup>. Bog u ovoj formuli znači totalitet istih oblika svega bitka, ili istinitu bit bitka što je razvija *Logika*. Ova bit je ozbiljena u slobodnom subjektu, čije je savršena sloboda mišljenje. Dovde Hegelova *Logika* slijedi nit aristotelovske metafizike. Ali sada ističe svoje pravo kršćanska tradicija, u kojoj je Hegelova filozofija bila duboko ukorijenjena, i onemogućuje da se održi čisto ontološki pojam boga. Kao pravi tvorac svijeta treba da bude shvaćena apsolutna ideja; ona mora dokazati svoju slobodu time što će slobodno otpustiti sebe u svoju drugost, tj. u prirodu.

<sup>98</sup> Ibid., str. 486.

<sup>100</sup> Aristotel, *Metafizika*, Knjiga 1, 7. *Science of Logic*, sv. I, str. 60.



Hegelovo se gledište pridržava, međutim, umstvenih tendencija njegove filozofije. Istinski bitak ne prebiva izvan ovog svijeta, već opstoji samo u dijalektičkom procesu koji ga stalno održava. Izvan tog procesa ne opstoji nikaikav konačni cilj koji bi mogao značiti spas svijeta. Kao što prikazuje *Logika*, svijet je »totalitet u sebi, i sadrži čistu ideju same istine«<sup>101</sup>. Proces zbilje je »(kružnica« koja pokazuje isti apsolutni oblik u svim svojim momentima, naime vraćanje bitka sebi preko negacije svoje dragosti. Hegelov sistem, na taj način, briše čak ideju stvaranja; sva negativnost prevladana je unutrašnjom dinamikom zbilje. Priroda postiže svoju istinu kada ulazi u područje povijesti. Razvitak subjekta oslobađa bitak svoje slijepe nužnosti, a priroda postaje dio ljudske povijesti i, na taj način, dio dulha. Povijest je, sa svoje strane, dugački put čovječanstva prema pojmovnom i praktičkom vladanju nad prirodom i društvom, koje se zbiva kada je čovjek doveden do uma i do posjedovanja svijeta kao uma. Ono što ukazuje na to da je ovakvo stanje postignuto, kaže Hegel, jest činjenica da je razrađen istinski »sistem znanosti«, što znači njegov vlastiti filozofski sistem. Taj obuhvaća čitav svijet kao shvaćen totalitet u kojemu se sve stvari i svi odnosi javljaju u svom pravom obliku i sadržaju, tj. u svom pojmu. Identitet subjekta i predmeta, mišljenja i zbilje, tamo je postignut.

## VI

## POLITIČKA FILOZOFIJA

{1816-4821}

Prvi svezak *Znanosti logike* pojavio se godine 1812, a posljednji godine 1816. Za ove četiri godine, između ta dva događaja, desili su se pruski »oslobodilački rat«, Sveta alijansa protiv Napoleona, bitke kod Leipziga i Waterlooa i pobjedonosni ulazak saveznika u Pariz. Godine 1816. Hegel, koji je tada bio upravnik jedne srednje škole u Nurnbergu, imenovan je za profesora filozofije na Sveučilištu u Heidelbergu. Iduće godine objavio je prvo izdanje *Enciklopedije filozofskih znanosti*, i izabran je za Fichteovog nasljednika na Berlinskom sveučilištu. Ovaj konačni cilj njegove akademske karijere podudara se sa svršetkom njegovog filozofskog razvoja. Postao je tzv. službenik filozof pruske države i filozofski diktator Njemačke.

Nećemo dalje ulaziti u prikazivanje Hegelovog životopisa, jer se ovdje ne bavimo njegovim ličnim karakterom i motivima. Društvena i politička funkcija njegove filozofije i bliskost između njegove filozofije i restauracije moraju se objasniti posebnom situacijom u kojoj se moderno društvo našlo pri svršetku napoleonske ere.

Hegel je u Napoleonu vidio povijesnog heroja koji izvršava sudbinu francuske revolucije; Hegel je smatrao da je on bio jedini čovjek sposoban da dostignuća 1789. godine pretvori u državni poredak i da pojedinačnu slobodu poveže sa općim umom jednog čvrstog društvenog sistema. U Napoleonu se nije divio nekoj apstraktnoj veličini, već kvaliteti izražavanja povijesne potrebe svog vremena. Napoleon je bio »duša svijeta« u kojoj je bila utjelovljena zadaća vremena. Zadaća je bila srediti i sačuvati novi oblik društva, koji je zastupao načelo uma. Znamo da je načelo

<sup>101</sup> Ibid., sv. II, str. 227.

uma u društvu, za Hegela, značilo društveni poredak sazidan na umstvenoj autonomiji pojedinca. Međutim, pojedinačna sloboda poprimala je oblik grubog individualizma; sloboda svakog pojedinca bačena je u suparničku borbu, na život i smrt, svakoga protiv svih drugih. Teror godine 1793. pokazao je taj individualizam na djelu i bio njegov nužni rezultat. Sukob između feudalnih staleža potvrdio je, nekoć, da feudalizam više nije sposoban da sjedini pojedinačni i opći interes; to nije moglo učiniti ni klasno buržoasko društvo, kako je to sada posvjedočila suparnička sloboda pojedinaca, koja je prožimala sve. Hegel je u suverenitetu države vidio ono jedino načelo koje će donijeti jedinstvo.

Napoleon je, u velikoj mjeri, razbio ostatke feudalizma u Njemačkoj. Građanski zakonik uveden je u mnoge dijelove nekadašnjeg njemačkog Reicha. »Građanska jednakost, vjerska sloboda, ukidanje desetina i feudalnih prava, prodaja crkvenih dobara, gušenje cehova, širenje birokracije i mudre i liberalne administracije, ustav koji je sa sobom nosio izglasavanje poreza i zakona preko istaknutih ljudi, sve je to kasnije isplelo (mrežu interesa usko povezanu sa održavanjem francuske vladavine)<sup>1</sup>. Apsurdno nemoćni Reich nadomješten je nizom suverenih država osobito u južnoj Njemačkoj. Te su države, doduše, bile samo karikaturni oblici moderne suverene države, kakvu mi poznajemo, ali su one ipak bile uočljiv napredak prema ranijoj teritorijalnoj podjeli Reicha, koja je uzalud pokušavala pomiriti razvitak kapitalizma sa starim društvenim poretom. Nove države bar su bile veće ekonomske jedinice; imale su centraliziranu birokraciju, jedinstveniji sistem pravosuđa i racionalniju metodu oporezivanja, sa nekom vrsti javne kontrole. Izgledalo je kao da su ove novosti u skladu sa Hegelovim zahtjevom za racionalnijim poretom političkih oblika, kako bi se dozvolio razvitak novih intelektualnih i materijalnih sila oslobođenih francuskom revolucijom, pa zato nije čudo što je na borbu protiv Napoleona on u početku gledao kao na reakcionarnu opoziciju. Njegovo spominjanje »oslobodilačkog rata« zato je prezrivo i ironičko. Išao je, dapače, tako daleko da nije priznao da je poraz Napoleona konačan čak ni pošto su saveznici pobjednički ušli u Pariz.

Za Hegelov stav prema političkim događajima tih godina tipične su izjave u njegovim predavanjima (1816), u kojima je

Georges Lefebvre, *Napoleon*, Pariš, 1935, str. 428.

prkosno isticao čisto intelektualne vrednote nasuprot postojećim političkim interesima.

Možemo se nadati da će uz Državu, koja je u svojim Vlastitim interesima progutala sve druge, i Crkva povratiti svoj visok položaj — da će se uz svjetovno kraljevstvo, ka kojemu su do sada bile usmjerene sve misli i svi naponi, također uzeti u obzir Kraljevstvo božje. Drugim riječima, žemo se pouzdati da će uz poslove politike, i uz druge interese svakodnevnog života, ponovno cvjetati slobodni racionalni svijet duha<sup>2</sup>.

Istina, ovo je bio čudnovat stav. Politički filozof, koji je samo godinu dana kasnije postao službeni ideološki predstavnik pruske države i koji je tada izjavio da je pravo države pravo samoga uma, sada grdi političku djelatnost, a narodno oslobođenje tumači tako kao da ono znači slobodu filozofskog proučavanja. Istinu i um on sada postavlja daleko izvan društvenog i političkog vrtloga, u carstvo čiste znanosti.

Primijetiti ćemo da je Hegelova nova pozicija ostala trajna. Što se tiče njegovog pomjeranja od jednog prilično antinacionalističkog položaja ka nacionalističkom, možemo se sjetiti slične »nedosljednosti« u ranim danima moderne političke literature. Hobbesu, kojeg bismo mogli nazvati najkarakterističnijim filozofom uspona buržoazije, bila je vlastita politička filozofija sukladna, najprije, sa monarhijom Charlesa Prvog, zatim sa Cromwellovom (Kromvel) revolucionarnom državom i, konačno, sa reakcijom Stuarta (Stjuart). Za Hobbesa je bilo beznačajno da li je suverena država poprimala oblik demokracije, oligarhije ili ograničene monarhije, ako je samo potvrdila svoj suverenitet u svojim odnosima sa drugim državama i čuvala vlastiti autoritet u odnosu prema svojim građanima. Talko ni za Hegela nisu bile važne razlike u političkom obliku među narodima, ako se samo osnovna identičnost društvenih i ekonomskih odnosa jednolično održavala kao identičnost društva srednje klase, činilo mu se da moderna ustavna monarhija sasvim dobro služi održavanju tog ekonomskog ustrojstva. Nakon pada napoleonskog sistema u Njemačkoj, on je, prema tome, bio sasvim voljan da pozdravi suvremenu mo-

<sup>2</sup> *Lectures on the History of Philosophy* (Predavanja o povijesti filozofije), engl. prcv. E. S. Haldane, London, 1892, str. XI i dalje.

narhiju, koja je zatim došla, kao istinskog nasljednika napoleonskog sistema.

Za Hegela je državni suverenitet bio nužno oruđe za čuvanje buržoaskog društva. Jer, suverena država uklonit će od pojedinaca razorni suparnički elemenat i takmičenje učiniti pozitivnim interesom općega; ona će biti sposobna da vlada sukobljenim interesima svojih članova. U ovome se ovdje podrazumijeva da će, tamo gdje društveni sistem traži da opstojanje pojedinca zavisi od utakmice sa 'drugima, jedina garancija bar ograničenog ozbiljavanja zajedničkog interesa biti sužavanje pojedinčeve slobode unutar općega državnog pokreta. Državni suverenitet pretpostavlja, tako, međunarodnu utakmicu između antagonističkih političkih jedinica, a sila svake od njih, u biti, počiva u njezinoj neosporavanoj vlasti nad svojim članovima.

Ovaj stav u potpunosti diktira Hegelovim pogledima u njegovom objavljenom izvještaju iz godine 1817. o debatama u Staležima Wurttemberga. Jednom Napoleonovom odlukom Wurttemberg je postao suverena kraljevina. Bio je potreban novi ustav da bi se zamijenio polufeudalni sistem, a nove teritorije morale su se spojiti sa prvobitnom državom ikako bi se stvorila centralizirana društvena i politička cjelina. Kralj je napravio nacrt takvog ustava i podnio ga sakupljenim Staležima, godine 1815. Ovi su odbili da ga prime. Oštro braneci kraljevski nacrt nasuprot protivljenju Staleža, Hegel je sukob između dviju stranaka interpretirao kao borbu između starog i novog društvenog načela, između feudalnih privilegija i modernog suvereniteta.

U čitavom njegovom izvještaju pokazuje se kao vodeća nit načelo suvereniteta. On kaže da je Napoleon uspostavio izvanjski suverenitet države — a sada je povijesna zadaća da se uspostavi njezin unutrašnji suverenitet, neosporna vlast vlade nad svojim građanima. Ovo pak dovodi do novog shvaćanja odnosa između države i njezinih članova. Ideja društvenog ugovora mora se zamijeniti idejom o državi kao objektivnoj cjelini. Jenski sistem<sup>3</sup> je odbacio svaku primjenu društvenog ugovora na državu. Sada, glavna je tema koja oblikuje Hegelovu filozofiju da je država odvojena od društva.

Iz nepomirljivog sukoba posebnih interesa, koji su osnova odnosa u modernom društvu, unutrašnji mehanizmi toga društva

<sup>3</sup> Vidi gore, str.

ne mogu proizvesti nikakve zajedničke interese. Općenitost treba nametnuti posebnostima protiv njihove volje, moglo bi se reći, a odnosi pojedinaca, s jedne strane, i države, sa druge, koji odatle proizlaze, ne mogu biti isti kao odnosi među pojedincima. Na potonji odnos ugovor bi se mogao primijeniti, ali on ne može važiti za odnos između pojedinaca i države. Jer ugovor znači da su ugovarajuće stranke »jednako nezavisne jedna od druge«. Njihov sporazum samo je »slučajan odnos«, koji potječe iz njihovih subjektivnih potreba<sup>4</sup>. Država je, qpet, »objektivan, nužan odnos«, bitno nezavisan od subjektivnih potreba.

Prema Hegelu, građansko društvo mora, naposljetiku, roditi autoritaran sistem, promjenu koja potječe od ekonomskih temenja samoga društva i služi produljivanju i održavanju njegovog okvira. Promjena u obliku treba da spase ugroženi sadržaj. Možemo se podsjetiti da je Hegel ocrtao jedan autoritaran sistem kada je u zaključku jeskog sistema etičnosti govorio o »vladavini discipline«. Taj oblik vladavine nije značio nov poredak, već je vladajućem sistemu individualizma jednostavno nametao jednu metodu. Ovdje, opet, uzdižući državu iznad društva, Hegel slijedi isti obrazac. On daje državni vrhovni položaj jer vidi neizbježne učinke antagonizama unutar modernog društva. Interesi pojedinaca koji se natječu nesposobni su da stvore sistem koji bi garantirao produženje cjeline, pa im se zato mora nametnuti jedan neoboriv autoritet. Odnos Vlade prema narodu udaljen je iz sfere ugovora i učinjen »izvornim supstancijalnim jedinstvom<sup>5</sup>. Pojedinač prvenstveno podliježe dužnosti prema državi oblikuje se kao disciplinirana država.

Međutim, njezin se suverenitet mora razlikovati od suvereniteta apsolutističke države — narod mora postati značajnim dijelom državne moći<sup>6</sup>. S obzirom na to da se moderna ekonomika temelji na oslobođenoj djelatnosti pojedinca, potrebno je da se njegova društvena zrelost potvrđuje i hrabri. U vezi s tim može se primijetiti da je Hegel posebno kritizirao jednu tačku u kra-

<sup>4</sup> »Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816« (Pregovori u Skupštini staleža kraljevine Württemberg u godini 1815. i 1816) u *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, str. 197.

<sup>5</sup> Ibid., str. 197.

<sup>6</sup> Str. 161.

ljevskom ustavu, onu koja je govorila o ograničavanju izbornog prava. Kralj je predvidio, prvo, da državni službenici, kao i pripadnici vojske, svećenstva i ljekarskog zvanja ne treba da budu birani i, drugo, da preduslov za izborno pravo treba da bude čist prihod od bar 200 forinti prihoda od zemlje. Hegel je povodom prvog izjavio da je isključenje državnih službenika iz Narodne komore, koje odatle proizlazi, izvanredno opasno. Jer upravo oni koji su državni po zanimanju i naobrazbi bili bi najsposobniji branitelji zajedničkih interesa nasuprot posebnima. Svaki privatni posao u ovome društvu, izjavio je on, postavlja samom svojom prirodom pojedinca protiv zajednice.

»Vlasnici zemlje, kao i trgovci i drugi /koji posjeduju nekretninu ili imaju neki zanat zainteresirani su da se sačuva buržoaski poredak, ali neposredni cilj ikoji pri tom imaju je da se sačuva njihova privatna svojina«<sup>7</sup>.

Oni su spremni i odlučni da za opće učine što je moguće manje. On dodaje da ovaj stav nije stav etike, ili ličnog karaktera nekih pojedinaca, nego da je ukorijenjen »u prirodi stvari«<sup>8</sup>, u prirodi te društvene klase. Protiv toga se može djelovati pomoću čvrste birokracije, koja je od područja ekonomske utakmice udaljena koliko je god moguće, i na taj način (sposobna da služi državi bez ikakvog uplitanja privatnog poslovanja.

Ova bitna funkcija birokracije u državi bez ikakvoga privatnoga poslovanja.

Ova bitna funkcija birokracije u državi značajan je element Hegelovog političkog mišljenja. Povijesni razvitak potvrdio je njegove zaključke, iako u obliku koji je sasvim drugačiji od onoga što ga je on očekivao.

Hegel, također, odbija drugo skućavanje izbornog prava, u vezi sa ograničavanjem na temelju svojine. Jer, svojina je upravo činilac koji potiče pojedinca da se suprotstavi općem, i da mjesto toga slijedi veze svojih privatnih interesa. U Hegalovoj terminologiji, svojina je »apstraktno« ograničenje, koje nema nikakvog posla sa ljudskim oznakama. Politički utjecaj puke količine imanja je negativno nasljedstvo francuske revolucije, kaže on; ono se mora prevladati kao kriterij za povlastice, ili bar ne smije više

sčinjavati »jedini uvjet za jednu od najvažnijih političkih funkcija«. Ukidanje ograničenja na temelju svojine, kao preduvjeta za politička prava, ojačalo bi državu, a ne bi je oslabilo. Jer, jaka birokracija, kakva bi time bila omogućena, postavila bi tu državu na mnogo čvršće tlo nego što to mogu učiniti interesi relativno malih (posjednika).

Opisujući borbu između kralja i Staleža u Wurttembergu, Hegel je prikazuje kao borbu između »razumnog državnog zakonika« (vernünftiges Staatsrecht) i tradicionalnog kodeksa pozitivnih zakona<sup>9</sup>. iPozitivni zakon naslanja se na zastarjeli kodeks starih povlastica, za koje se smatra da važe vječito, samo zato što važe stotinama godina. »Pozitivni zakon mora, s pravom, umrijeti kada izgubi onu osnovu koja je uvjet njegovoga postojanja«, tvrdi on<sup>10</sup>. Stare povlastice Staleža imaju, otprilike, toliko osnove u modernom društvu koliko je imaju »žrtveno ubistvo, ropstvo, feudalni despotizam i bezbrojna druga zla«<sup>12</sup>. Sva ova su likvidirana kao »prava«, — još od francuske revolucije um je povijesna zbilja. Priznanje prava čovjeka srušilo je stare povlastice i postavilo »vječita načela ustanovljenog zakonodavstva, vlade i administracije«<sup>13</sup>. U isto vrijeme, razumni poredak, o kojemu Hegel ovdje raspravlja, potsepeno je lišen svojih revolucionarnih implikacija i podešen prema zahtjevima društva njegova vremena. On za njega pokazuje najšire granice unutar kojih ovo društvo može biti umno, a da u načelu ne bude negirano. On ističe revolucionarni teror iz godine 1793. kao brutalno upozorenje da se Opstojeći poredak mora braniti svim raspoloživim sredstvima. Kneževi treba da znaju, »kao rezultat iskustava posljednjih dvadeset i pet godina, opasnosti i užase spojene sa uspostavljanjem novih ustava i sa kriterijem ijedne zbilje koja se usklađuje sa mišlju«<sup>14</sup>.

Općenito je Hegel hvalio nastojanje da se zbilja oblikuje u skladu sa mišljenjem. Ovo je čovjekova najviša povlastica i jedini način da se ostvari istina. Ali kada je takav pokušaj ugrozio samo društvo, koje ga je u početku pozdravilo kao čovjekovu

<sup>9</sup> Str. 177.

<sup>10</sup> Str. 198.

<sup>11</sup> Str. 199.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Str. 185.

<sup>14</sup> Str. 161—2.

<sup>7</sup> Str. 169.

<sup>8</sup> Str. 170.

povlasticu, Hegel mu je pretpostavio održavanje vladajućeg poretka pod svim okolnostima. Mogli bismo opet citirati Hobbesa da bismo pokazali kako bojazan za opstojeći poredak sjedinjuje i najrazličitije filozofije. »Položaj čovjeka nikada ne može biti bez nekakve neudobnosti«, ali »najveća koja se u bilo kakvom obliku vladavine može uopće desiti narodu jedva je osjetna naprama bijedi i užasnim nevoljama koje prate građanski rat... Sadašnjosti treba uvijek davati prednost, treba je održavati i smatrati je najboljom, jer je protivno, ikako zakonu prirode, tako pozitivnom buržoaskom zakonu činiti išta što teži ka njezinom obaranju«<sup>15</sup>.

To što je pojedinačna sloboda ovako zasjenjena autoritetom koji se pridaje općemu, i što se razumno, naposljetku, javlja u ruhu datoga društvenog poretka, nije u Hegelovom sistemu nedosljednost. Prividna nedosljednost održava povijesnu istinu i značalo je toka antagonizama individualističkoga društva, koje obraća Slobodi u nužnost, a um u autoritet. Hegelova *Filozofija prava* u velikoj mjeri duguje svoj značaj činjenici da njezini osnovni pojmovi obuhvaćaju i svjesno zadržavaju protivurječnosti toga društva i slijede ih sve do gorkoga završetka. To je djelo reakcionarno u onoj mjeri u kojoj je to društveni poredak što ga odražava, a napredno u onoj mjeri u kojoj je taj poredak napredan.

•Neki od najtežih nesporazuma koji zasjenjuju *Filozofiju prava* mogu se otkloniti jednostavno razmatranjem mjesta što ga to djelo ima u Hegelovom sistemu. Ono se ne bavi čitavim kulturnim svijetom, jer je carstvo prava samo dio carstva duha, naime onaj dio što ga Hegel označava kao objektivni duh. Ono, ukratko, ne izlaže kulturne zbiljnosti umjetnosti, religije i filozofije, koje za Hegela utjelovljuju konačnu istinu, niti se njima bavi. Mjesto što ga *Filozofija duha* zauzima u hegelovskom sistemu onemogućuje da se država, najviša zbilja unutar carstva prava, smatra najvišom zbiljom unutar čitavog sistema. Čak ni Hegelovo najodlučnije obogotvorenje države ne imože izbrisati njegovo konačno podvrgavanje objektivnoga duha apsolutnome, političke istine filozofskoj.

Sadržaj koji ima da dođe naviješten je u Predgovoru, koji se često napada kao dokument krajnje servilan prema restaura-

<sup>15</sup> Hobbes, *Leviathan u Works* (Djela), ur. Molesworth, sv. III, str. 170, 548.

čiji i beskompromisno neprijateljski prema svim liberalnim i naprednim tendencijama vremena. Hegelov napad na J. F. Friesa (Fris), jednoga od vođa movoga Njemačkog omladinskog pokreta; njegova obrana karlsbadskih odluka (Karlsbader Beschlüsse) iz godine 1819, sa njihovim beziznimnim proganjanjem svakog liberalnog čina ili izjave, koji se svojevrijedno nazivaju »demagogskim«, što je tada bio popularni pogrdni izraz; njegova apologija jake cenzure, ukidanje akademske slobode i ograničavanja svih tendencija prema nekakvom obliku istinski predstavničke Vlade — sve se to već citiralo da bi se potvrdila optužba protiv njega. Za Hegelov lični stav u to vrijeme nema, naravno, opravdanja. Međutim, u svjetlu povijesne situacije, a osobito kasnijeg društvenog i političkog razvitka, njegov položaj i čitav Predgovor poprimaju sasvim drugo značenje. Moramo, ukratko, ispitati prirodu demokratske opozicije, koju Hegel kritizira.

Pokret je nastao iz razočarenja sitne buržoazije nakon rata 1813—15. Oslobođenje njemačkih država od francuske vlasti bilo je popraćeno apsolutističkom reakcijom. Obećanje političkog priznavanja narodnih prava i san o odgovarajućem ustavu ostali su neispunjeni. Odgovor je bila bujica propagande za političko ujediničenje njemačke nacije, propagande koja je, u velikoj mjeri, sadržavala istinski liberalističko neprijateljstvo prema novouspostavljenom despotizmu. Međutim, kako su više klase bile sposobne da se održe apsolutističkog okvira i s obzirom na to da nije postojala nikakva organizirana radnička klasa, demokratski pokret se u velikoj mjeri sastojao od ozlojeđenosti nemoćne sitne buržoazije. Ova ozlojeđenost je veoma jasno izražena u programu akademskih *Burschenschaften* i njihovih prethodnika, *Turnvereina*. Mnogo se govorilo o slobodi i o jednakosti, ali je to bila sloboda koja je značila stečenu povlasticu jedino teutonske rase, i jednakost koja je značila opće siromaštvo i nestašicu. Na kulturu se gledalo kao na vlasništvo bogataša i stranaca, čija je svrha da narod pokvari i razmekša. Mržnja na Francuze išla je usporedo sa mržnjom na Židove, katolike i »plemiće«. Pokret je tražio istinski »njemački rat«, tako da bi Njemačka mogla razviti »obilato bogatstvo svoje nacionalnosti«. Tražio je »spasitelja« koji bi postigao njemačko jedinstvo, takvoga kojemu »će narod oprostiti sve grijeh«. Palio je knjige i urlao prijateljski Židovima. Vjerovatno je da je iznad zakona i ustava jer

»nama zakona za pravednu stvar«<sup>16</sup>. Trebalo je da se država izgradi »odozdo«, pukim oduševljenjem gomile, a »prirodno« je dinstvo puka imalo je da nadomjesti slojeviti poredak države i društva.

U tim »demokratskim« parolama nije teško prepoznati ideologiju, fašističke *Volksgemeinschaft*. Postoji, uistinu, mnogo uži odnos između povijesne uloge *Burschenschafta*, sa njihovim rasizmom i antiracionalizmom, i nacionalsocijalizma, nego između Hegelove pozicije i ovog potonjeg. Hegel je svoju *Filozofiju prava* napisao kao obranu države od ove pseudodemokratske ideologije, u kojoj je vidio opasniju prijetnju slobodi nego u daljoj vladavini ovješalih autoriteta. Ne može biti sumnje da je njegovo djelo jačalo snagu tih autoriteta i tako pomagalo jednoj već pobjedničkoj reakciji, ali relativno samo kratko vrijeme, kasnije se ono pretvorilo u oružje protiv reakcije. Jer država koju je Hegel imao na umu bila je država upravljana mjerilima kritičkoga uma i općevažećih zakona. Racionalnost zakona, kaže on, životni je element moderne države. »Zakon je ... kamen kušnje, pomoću kojega se otkrivaju lažna braća i prijatelji takozvanog naroda«<sup>17</sup>. Vidjet ćemo da je Hegel prapleo ovu temu kroz svoju zrelu političku filozofiju. Nema shvaćanja koje bi bilo manje u skladu sa fašističkom ideologijom od onoga koje temelji državu na općem i racionalnom zakonu koji štiti interese svakog pojedinca, bez obzira na slučajnosti njegovog prirodnog i društvenog položaja.

Hegelov napadaj na demokratske protivnike restauracije, štaviše, ne može se odvojiti od njegove čak i oštrije kritike reakcionarnih predstavnika organske teorije države. Njegova kritika *Volksbewegung*a povezana je sa njegovom polemikom protiv K. L. von Hallerove *Restauration der Statwissenschaft* (koja je prvi put objavljena godine 1816), djela koje je izvršilo velik utjecaj na politički romantizam u Njemačkoj. Haller je u njemu uzeo državu kao prirodnu činjenicu i, u isto vrijeme, kao božanski proizvod. U skladu s tim prihvatio je bez opravdanja, vlast jakih nad slabima, koju podrazumijeva svaka država, i odbacio svaku interpretaciju države kao nečega što predstavlja u ustanovu for-

mirano pravo slobodnih pojedinaca, ili kao nečega što podliježe zahtjevima ljudskoga uma. Hegel je označio Hallerovu poziciju kao »fanatizam, mentalnu glupost i licemjerje«<sup>18</sup>. Ako su navodne prirodne vrednote, a ne vrednote uma temeljna načela države, onda slučaj, nepravda i grubost u čovjeku nadomještaju umstvena mjerila ljudske organizacije.

I demokratski i feudalni protivnici države slagali su se u odbijanju vlasti zakona. Hegel je, nasuprot Objema tim stranama, držao da je vlast zakona jedini odgovarajući politički oblik modernoga društva. Moderno društvo nije prirodna zajednica niti poredak od boga podarenih povlastica, rekao je on. Ono se zasniva na općoj utakmici slobodnih vlasnika svojine, koji svoj položaj u društvenom procesu stižu i zadržavaju pomoću takve djelatnosti koja ih sili da se pouzdaju sami u sebe. Društvo je ono gdje se zajednički interes, održavanje cjeline, afirmira samo sljepom slučajnošću. Jedino bi svjesno reguliranje društvenih antagonizama, pomoću snage koja bi stajala iznad sukoba posebnih interesa, a opet čuvala svaki od njih, moglo pretvoriti anarhički zbir pojedinaca u umstveno društvo. Vlast zakona trebalo je da bude poluga ovoga preobražaja.

U isto vrijeme, Hegel je odbacivao političku teoriju kao takvu i poricao da je ona u političkom životu ikada bila od neke koristi. Vlast zakona bila je pri ruci; bila je utjelovljena u državu i sačinjavala odgovarajuće povijesno ozbiljenje uma. Kad je dati poredak jednom, tako, prihvaćen i kad su se sa njim pomirili, politička je teorija postala suvišnom jer »teorije su se sada suprotstavile opstojećem poretku i pretvaraju se kao da su apsolutno istinite i nužne«<sup>19</sup>. Hegel je bio prisiljen da se odrekne teorije jer je držao da je teorija nužno kritička, osobito u obliku što ga je poprimila u povijesti Zapada. Još od Descartesa se tvrdilo da teorija može prodrijeti u umstveno ustrojstvo svemira i da bi um svojim naporima mogao postati mjerilom ljudskog života. Teoretsko i umstveno znanje istine tako je podrazumijevalo priznavanje »neistinitosti« jedne zbilje koja još nije dosegla potrebnu mjeru. Nedovoljnost date zbilje silila je teoriju da je premaši, da postane idealističkom. Ali povijest nije ostala na mjestu, kaže sada Hegel; čovječanstvo je došlo do stupnja kada su pri ruci sva sredstva

<sup>16</sup> Vidi Heinrich von Trietschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (Njemačka povijest u 19. vijeku), 3. izdanje, 1886, sv. II, str. 383–443, napose str. 385, 391, 427, 439.

<sup>17</sup> *Philosophy of Right* (Filozofija prava), engl. prev. S. W. Dyde, George Bell and Sons, London, 1896, str. XXIII.

<sup>18</sup> Ibid., § 258, str. 244, bilješka.

<sup>19</sup> Ibid., str. XX, bilješka.

za ozbiljenje uma. Moderna država je zbilja toga ozbiljavanja. Zato bi svaka dalja primjena teorije na politiku sada učinila teoriju utopijskom. Kada se dati poredak uzme kao umstven, idealizam je došao do svog kraja. Politička filozofija mora se od sada odričati toga da poučava kakva bi trebalo da bude država. Država postoji, umstvena je, i tu je konac. Hegel dodaje da će njegova filozofija, umjesto toga, savjetovati da država mora da bude priznata za moralni univerzum. Zadaća filozofije postaje »pomirenje čovjeka sa aktualnim«.

Uistinu čudno pomirenje. Jedva da još ima neko filozofsko djelo koje bi nepoštednije otkrivalo nezamišljive protivurječnosti modernoga društva, a koje bi izgledalo da se na izopačeniji način sa njima miri. Sam Predgovor, u kojemu se Hegel odriče kritičke teorije, kao da ovu upravo traži time što naglašava »sukob između onoga što jest i onoga što bi trebalo da bude«.

Sadržaj na koji ukazuje um, na dohvat je, kazao je Hegel. Ozbiljenje uma više nije mogla biti zadaća filozofije, niti se moglo dopustiti da se on rasipa u utopijskim spekulacijama. Društvo, onakvo kakvo je uistinu sačinjeno, dovelo je do toga da su materijalni uvjeti sazreli za promjenu, kako bi istina, što je filozofija sadrži u svojoj srži jednom zauvijek mogla nastati. Sloboda i um mogu se, sada, sagledati kao nešto što nisu samo unutrašnje vrijednosti. Dati uslovi sadašnjosti su »križ« koji se mora nositi, svijet bijede i nepravde, ali u njemu cvjetaju mogućnosti slobodnog uma. Priznanje tih mogućnosti bila je funkcija filozofije, postignuće istinskog društvenog poretka sada je funkcija prakse. Hegel je znao da je »jedan oblik društva ostario« i da se nikada ne može podmladiti pomoću filozofije<sup>20</sup>. Zaključni odlomci Predgovora daju ton čitavoj *Filozofiji prava*. Oni označuju rezignaciju čovjeka ikoji zna da je istina što je on predstavljao došla do svog kraja i da više ne može krijepti svijet.

A ne može okrijepiti ni društvene snage koje je on razumio i predstavljao. *Filozofija prava* je filozofija građanskog društva koje je došlo do pune samo-svijesti. Ona ističe pozitivne i negativne elemente jednoga društva koje je sazrelo i vrlo dobro vidi svoja nepremostiva ograničenja. Svi temeljni pojmovi moderne filozofije u *Filozofiji prava* su ponovno primijenjeni na društvenu zbilju od koje su potekli, i svi opet zadobivaju svoj (konkretni oblik. Nestaje njihov apstraktni i metafizički karakter, pojavljuje

se njihov pravi povijesni sadržaj. Pojam subjekta (ja) sada otkriva da je iznutra povezan sa izoliranim ekonomskim čovjekom, pojam slobode sa svojinom, pojam uma sa nedostatkom zbiljske općenitosti ili zajedničnosti u sferi takmičenja; prirodni zakon sada postaje zakon konkretnog društva, — a sav taj društveni sadržaj nije proizvod nasilne interpretacije, ili izvanjske primjene tih pojmova, nego konačno razvijanje njihovog prvobitnog značenja. U svom korijenu, *Filozofija prava* je materijalistička po pristupu. U odlomku za odlomkom, Hegel otkriva društvenu i ekonomsku osnovu svojih filozofskih pojmova. Istina, on izvodi sve društvene i ekonomske zbiljnosti iz ideje, ali ideja je zamišljena u njihovom smislu, i u svim svojim momentima nosi njihova obilježja.

*Filozofija prava* ne izlaže neku specifičnu teoriju države. Ona nije samo filozofska dedukcija prava, države i društva, niti izraz Hegelovih ličnih mišljenja o njihovoj zbiljnosti. Ono što je bitno u djelu to je samo-razrješenje i samo-negacija osnovnih pojmova moderne filozofije. Oni dijele sudbinu društva koje tumače. Gube svoj napredni karakter, svoj obećavajući ton, svoj kritički učinak, i poprimaju Oblik poraza i neuspjeha. Ono što ćemo mi pokušati da razvijamo upravo je ovo unutrašnje događanje u djelu, a ne njegova sistematska konstrukcija.

U Uvodu je postavljen opći okvir za razradu prava, građanskog društva i države. Carstvo prava je carstvo slobode<sup>21</sup>. Misleći subjekt je slobodno biće, sloboda je atribut njegove volje. Slobodna je volja, tako da je sloboda njezina supstancija i bit<sup>22</sup>. Ne bi trebalo smatrati da ova tvrdnja protivurječi zakonu *Logike* da je *mišljenje* jedino carstvo slobode. Jer volja je »posebni način mišljenja«, naime, ona je »mišljenje koje sebe prevodi u zbilju« i postaje praksa. Svojom voljom pojedinac može odrediti svoje čine u skladu sa svojim slobodnim umom. Čitavo područje prava, pravo pojedinca i mora se njemu prilagoditi. Dovolje, dokle, ponavljamo zaključke Hegelovih ranijih spisa da se država i društvo moraju izgraditi kritičkim umom oslobođenog pojedinca. Ali ovaj zaključak brzo dolazi u pitanje. Emancipirani pojedinac modernoga društva nije sposoban za takvu konstrukciju. Njegova volja, koja izražava posebne interese, ne sadržuje onu »općenitost« koja bi i posebnom i općem interesu dala zajedničku podlogu.

<sup>21</sup> § 1, Dodatak.

<sup>22</sup> § 4.

<sup>20</sup> Ibid., str. XXX.

Pojedinačna volja nije po sebi sastavni dio »općenite volje«. Filozofska osnova društvenog sporazuma mora se zato poreći.

Volja je jedinstvo dvaju različitih vidova i momenata: prvo, pojedinčeve sposobnosti da apstrahira iz svakog specifičnog uvjeta i da se, pošto ga je negirala, vrati apsolutnoj slobodi čistoga ja;<sup>23</sup> drugo, pojedinčevog čina slobodnog prihvatanja jednog konkretnog uslova, slobodnog isticanja svoje egzistencije kao posebna, ograničenog ja. Prvi od tih vidova Hegel naziva općim vidom volje, jer stalnim apstrahiranjem svake određene uslovljenosti i negiranjem takve uslovljenosti, ja potvrđuje svoj identitet nasuprot raznolikosti svojih posebnih stanja. To znači da je pojedinačno ja istinska općost, u tom smislu što se može izdvojiti iz svake određene uslovljenosti i prevladati je, i ostati u tom procesu jedinstven sa samim sobom. Drugi smisao priznaje da pojedinac ne može, uistinu, negirati sve posebne uslove, već mora izabrati talkve u kojima provodi svoj život. U tom smislu on je posebno jak.

Ustrajanje na bilo kojem od tih načina volje dovodi do negativne slobode. Ako se pojedinac izdvaja iz svih posebnih uslova i povlači u čistu volju svojega ja, on će stalno odbacivati sve uspostavljene društvene i političke oblike i doći do nečega što nalikuje na apstraktnu slobodu i jednakost koja se slavila u francuskoj revoluciji. Isto je zbivalo u Rousseauovoj teoriji države i društva, koja je zastupala izvorno stanje čovjeka, u kojemu je živa jedinka bila apstraktni pojedinac koji posjeduje izvjesne proizvoljno izabrane kvalitete, kao što su dobro i zlo, privatni vlasnik, ili član zajednice bez privatne svojine itd. Hegel kaže da je Rousseau »volju i duh posebnog pojedinca sa njegovim naročitim hirom: učinio »bitnom i prvenstvenom osnovom« društva»<sup>25</sup>.

Hegelov pojam volje teži da dokaže da volja ima dvojaki karakter i da se sastoji od temeljnog polariteta između posebnih i općih elemenata. On, dalje, nastoji da pokaže da ta volja nije dostatna da rodi društveni i politički poredak, već da su ovome potrebni drugi činiooci, koji se mogu uskladiti sa voljom samo u toku dugačkog povijesnog procesa. Slobodna volja pojedinca nužno ističe njegov privatni interes, ona zato nikada ne može sama

<sup>23</sup> § 5.

<sup>24</sup> § 6.

<sup>25</sup> § 29, str. 35.

od sebe htjeti opći ili zajednički interes. Hegel pokazuje, na primjer, kako slobodni čovjek postaje vlasnik svojine, ali je, kao takav, postavljen nasuprot drugim vlasnicima svojine. Njegova je volja, »po prirodi«, određena njegovim neposrednim »porivima, apetitima i sklonostima, i upravljena je na to da ih zadovolji»<sup>26</sup>. Zadovoljstvo znači da je on predmet svoje volje učinilo svojim. On svoje potrebe može ispuniti samo tako što će prisvojiti predmete koje želi, i tako druge pojedince isključiti od upotrebljavanja i uživanja tih predmeta. Njegova volja nužno uzima »oblik pojedinačnosti (*Einzelheit*)«<sup>27</sup>. Predmet je za samo ja nešto što »može biti ili ne biti moje«<sup>28</sup>. A pojedinačna volja nema u svojoj prirodi ničega što bi premašilo ovo međusobno isključivanje »mojega« i »tvojega« i sjedinilo to dvoje u nekom zajedničkom trećem. U svojoj prirodnoj dimenziji slobodna volja je, dakle, neobuzdanost, ikoja je zauvijek vezana uz proizvoljne procese prisvajanja<sup>29</sup>.

Ovdje imamo prvi primjer Hegelovog identificiranja jednog prirodnog zakona sa zakonom konkurentskog društva. »Priroda« slobodne volje shvaćena je na takav način kao da se odnosi na posebni povijesni oblik volje, tj. onaj pojedinac koji je privatni vlasnik, i kojemu privatna svojina služi kao prvenstveno ozbiljenje slobode<sup>30</sup>.

Kako onda može pojedinčeva volja, koja izražava podijeljene težnje »mojega« i »tvojega«, između kojih nema nikakvog zajedničkog stanovišta, ikada postati volja »nečega« i na taj način izraziti zajednički interes? Hipoteza društvenog ugovora ne može tu poslužiti, jer nikakav ugovor između pojedinaca ne premašuje područje privatnog zakona. Ugovorna baza koja se pretpostavlja za državu i društvo, učinila bi čitavu stvar jednakom proizvoljnosti kao što je ona koja vlada privatnim interesima. U isto vrijeme, država se ne može zasnivati ni na kakvom načelu koje podrazumijeva poništavanje prava pojedinca. Hegel čvrsto zastupa ovu tezu, koju je objavljivala čitava politička filozofija građanske klase u usponu. Prošlo je vrijeme kada se moglo kazati da apsolutistička država koja je opisana u *Levijatanu* najbolje čuva interese nove građanske klase. Dugački proces discipline od tada

<sup>26</sup> § 11.

<sup>27</sup> § 12.

<sup>28</sup> § 14, str. 24.

<sup>29</sup> § 15.

<sup>30</sup> § 41. *et seq.*



je donio ploda — pojedinac je postao odlučujuća jedinica ekonomskog poretka i, što je još značajnije, sada je zahtijevao da u političkom planu dobije svoja prava. Hegel iznosi taj zahtjev i ostaje mu vjeran u čitavoj svojoj političkoj teoriji.

'Kazali smo da je Hegel predstavio »općenitost« volje kao općenitost samoga ja, misleći time da se općenitost sastoji u činjenici da je sve egzistencijalne uslove integrira u svoj samo-identitet. Rezultat je paradoksalan: opće je postavljeno u najpojedinačniji elemenat čovjeka, u njegovo ja. Društveno je taj proces sasvim razumljiv. Moderno društvo ne sjedinjuje pojedince tako da mogu vršiti autonomne, ali usklađene djelatnosti za dobro svih. Oni ne reproduciraju svoje društvo svjesno naime kolektivnom djelatnošću. U situaciji kalkva jest, apstraktna jednakost pojedinačnog ja postaje jedino sklonište slobode. Sloboda koju on želi je negativna, stalna negacija cjeline. Postizanje jedne pozitivne slobode traži da pojedinac napusti monadsku sferu svog privatnog interesa i da se smjesti u bit slobode, koja ne teži za nikim posebnim ciljem, nago za Slobodom kao takvom. Volja pojedinca mora postati volja za općom slobodom. Ona može postati takvom samo ako je on aktualno postao slobodan. Samo volja čovjeka koji je sam slobodan teži pozitivnoj slobodi. Hegel stavlja ovaj zaključak u kriptičnu formulu da »sloboda hoće slobodu«, ili »slobodna volja ... hoće slobodnu volju«<sup>31</sup>.

Ta formula sadrži konkretan povijesni život u nečemu što izgleda kao apstraktna filozofska šema. Ne neki pojedinac, nego slobodni je taj koji »hoće slobodu«. Slobodu u njenom istinskom obliku može prepoznati i htjeti samo pojedinac koji jest slobodan. Čovjek ne može poznavati slobodu, a da je ne posjeduje; on mora biti slobodan da bi postao slobodan. Slobodan nije jednostavno položaj koji on ima, nego djelatnost koje se on prihvaća kao samo-svjestan subjekt. Dokle god on ne poznaje slobodu, ne može je sam doseći; njegov nedostatak slobode je takav da bi on čak mogao dobrovoljno izabirati svoje kmetstvo i pomiriti se s njim. U tom slučaju on nema nikakvog interesa u slobodi, njegova sloboda mora doći i protiv njegove volje. Drugim riječima, čin oslobađanja oduzima se iz ruku pojedinaca, jer ga oni sami, zbog svog okovanog položaja, ne mogu da izaberu kao svoj vlastiti put.

<sup>31</sup> § 21, Dodatak, str. 30 i § 27, str. 34.

Pojam slobode u *Filozofiji prava* vraća se na bitni odnos između slobode i mišljenja, koji je izložen u *Logici*. Korijen toga odnosa sada je razotkriven u društvenom ustrojstvu, a sa njim je otkrivena veza između idealizma i načela svojine. U razradi te analize Hegelovo shvaćanje gubi svoj kritički sadržaj i počinje služiti kao metafizičko opravdanje privatne svojine. Nastojat ćemo da slijedimo ovaj obrat njegovog razmatranja.

Proces ikojim se volja »očisouje« do tačke na kojoj želi slobodu je mukotrpan proces odgajanja tokom povijesti. Odgoj je djelatnost i proizvod mišljenja. »Samo-svijest koja očisouje svoj predmet, sadržaj, ili cilj, i uzdiže ga do općenitosti je mišljenje koje sebe prenosi u volju. Na toj tački postaje jasno da je volja istinita i slobodna samo kao misleća svijest«<sup>32</sup>. Sloboda volje zavisi od mišljenja, od znanja istine. Čovjek može biti slobodan samo kada zna svoje mogućnosti. Rob nije slobodan iz dva razloga: prvo, jer je doista zarobljen; drugo, jer nema nikakvog iskustva ni znanja o slobodi. Znanje ili, Hegelovim jezikom, samo-svijest slobode je »načelo prava, etičnosti i svih oblika društvenog morala«<sup>33</sup>. *Logika* je zasnivala slobodu na mišljenju, *Filozofija prava*, rezimirajući ranije misli, dolazi do društveno-povijesnih uslova za taj zaključak. Volja je slobodna ako je »čitava po sebi, jer se ne odnosi ni na šta nego na sebe, a svaka zavisnost od druge stvari se gubi«<sup>34</sup>. Po samoj svojoj prirodi želja teži prisvajanju svojega predmeta, teži tome da predmet učini dijelom vlastitnog bića. Ovo je nužni preduslov savršene slobode. Ali materijalni predmeti pružaju određenu granicu tome prisvajanju. Oni su, u biti, izvanjski prisvajalačkom subjektu, i njihovo prisvajanje zato je nužno nesavršeno. Jedinu predmet koji može postati mojom svojinom *in toto* je duhovni predmet, jer ova nema nikakve autonomne zbilje koja je odvojena od mislećeg subjekta. »Na najpotpuniji način mogu prisvojiti Duh«<sup>35</sup>. Duhovno prisvajanje razlikuje se od svojine u materijalnim predmetima jer *obuhvaćen* predmet ne ostaje izvanjski subjektu. Svojinu, na taj način, uzima slobodna volja, koja predstavlja ostvarenje kako slobode tako i prisvajanja.

<sup>32</sup> § 21, str. 29—30.

<sup>33</sup> § 21, str. 30.

<sup>34</sup> § 23, str. 31.

" § 52.

*Logika* je zaključila da se sloboda sastoji od toga da subjekt ima potpunu moć nad svojim »drugim«. Konkretni oblik takve slobode je završeno i vječno vlasništvo. Na taj način je izvršeno sjedinjenje načela idealizma sa načelom svojine. Hegel ovu identifikaciju provodi kroz čitavu svoju filozofiju. On kaže da je »samo volja neograničena i apsolutna, dok sve druge stvari u surotnosti sa voljom samo su relativne. Prisvojiti znači u biti, samo očitovati veličanstvo svoje volje prema stvarima, time što će pokazati da one nisu potpune po sebi i da nemaju nikakve vlastite svrhe. Do ovoga dolazi kada u predmet ucijepim neki drugi cilj nego što je onaj koji je najprije imao. Kada živa stvar (Hegel govori o primjeru životinje kao mogućeg predmeta volje) postaje moja svojina, ona dobiva dušu drukčiju od one koju je imala. Ja joj dajem svoju volju«<sup>36</sup>. Zatim zaključuje :»Tako je slobodna volja idealizam koji odbija da stvari onakve kakve jesu mogu biti u sebi potpune«.

Načelo idealizma, da objektivno biće zavisi od mišljenja, sada se interpretira kao osnova mogućeg svojinskog obilježja stvari. U isto vrijeme, idealizam shvaća da najistinitije biće, duh, ispunjava ideju svojine.

Hegelova analiza slobodne volje daje svojini mjesto u samom ustrojstvu pojedinca u njegovoj slobodnoj volji. Slobodna volja dobiva egzistenciju u obliku čiste volje za slobodom. To je »ideja prava«, identična je sa slobodom kao takvom. Ali ona je samo *ideja* prava i slobode. Ostvarenje ideje počinje kada emancipirani pojedinac *ističe* svoju volju kao slobodu prisvajanja. »Ovu prvu fazu slobode nazivat ćemo svojinom«<sup>37</sup>.

Izvođenje svojine iz biti slobodne volje u Hegelovom je raspravljaju analitički proces; to što on čini je povlačenje konsekvencija iz svojih ranijih zaključaka o volji. Na početku, slobodna volja »je jedina volja subjektova«, puna ciljeva koji su usmjereni prema raznolikom mnoštvu predmeta u svijetu, prema kojemu se subjekt odnosi kao isključiv pojedinac. On postaje aktualno slobodan u procesu kušanja svoje slobode time što isključuje druge iz predmeta svoje volje i čini te predmete isključivo svojima. Pomoću svoje isključive volje, subjekt je »ličnost«. To znači da ličnost počinje tamo gdje postoji neka samo-

<sup>36</sup> § 44, Dodatak, str. 51—2.

<sup>37</sup> § 33, Dodatak, str. 41.

-svjesna sila koja omogućava čovjeku da predmeti njegove volje postanu njegovi<sup>38</sup>.

Hegel je naglasio da je pojedinac slobodan samo 'kada je priznat kao slobodan, a da mu se takvo priznanje daje kada je dokazao svoju slobodu. Takav dokaz on može pribaviti potkazujući svoju moć nad predmetima svoje volje time što ih prisvaja. Čin prisvajanja dovršen je kada su se drugi pojedinci s njim složili, ili ga »priznali«<sup>39</sup>.

Vidjeli smo, također, da, za Hegela, supstancija subjekta počinje u »apsolutnoj negativnosti«, ukoliko što je negira nezavisno opstojanje predmeta i pretvara ih u sredstva svoga vlastitog ostvarenja. Djelatnost vlasnika svojine sada je pokretna sila te negacije. »Osoba ima pravo da svoju volju upravi prema bilo kojem predmetu kao svom zbiljskom i pozitivnom cilju. Predmet tako postaje njezin. Kako on u sebi nema nikakvog cilja, on svoje značenje i svoju dušu poprima od njezine volje. Čovjek ima apsolutno pravo da prisvoji sve što je stvar«<sup>40</sup>. Puko prisvajanje, međutim, vodi do pukog posjedovanja (*Besitz*). Ali posjedovanje je svojina samo ako se učini objektivnim za druge pojedince, kao i za vlasnika. »Oblik puke subjektivnosti mora se otkloniti od predmeta«; oni se moraju držati i upotrebljavati kao općenito priznata svojina određene ličnosti<sup>41</sup>. Ta se ličnost, sa svoje strane,

<sup>38</sup> § 39.

<sup>39</sup> § 44, str. 51.

<sup>40</sup> Hegelov pojam »međusobnog priznavanja« osoba sadrži tri različita elementa:

a) pozitivistički elemenat — puko prihvatanje činjenice prisvajanja;

b) dijalektički elemenat — vlasnik priznaje da je rad onih koji su izvlašteni uslov za održanja i uživanja njegove svojine;

c) povijesni elemenat — činjenica da društvo mora potvrditi svojinu.

Jenski sistem i *Fenomenologija duha* naglašavali su prva dva elementa, *Filozofija prava* uglavnom se gradi na prvom i trećem. Izvođenje privatne svojine u potonjem djelu jasno ukazuje na sve činioce svojstvene modernoj filozofiji, osobito na njezino poštivanje prvenstvenog autoriteta činjenica, zajedno sa zahtjevom da se osnova tih činjenica mora racionalno opravdati.

Uklanjanje dijalektičkog elementa iz tog razmatranja pokazuje kako se u Hegelovim pojmovima javljao sve jači utjecaj postvarivanja. Jenski sistem i *Fenomenologija* shvaćali su svojinu kao odnos među ljudima. *Filozofija prava* shvaća je kao odnos između subjekta i predmeta.

<sup>41</sup> § 51, Dodatak.

mora prepoznati u stvarima koje posjeduje, mora ih poznavati i s njima postupati kao s ostvarenjem svoje slobodne volje. Tada, i samo tada svojina postaje aktualnim pravom<sup>42</sup>. Slobodna volja je nužno »pojedinačna volja« određene ličnosti, a svojina ima »tu osobinu da bude privatna svojina«<sup>43</sup>.

Ustanovu privatne svojine rijetko je tko tako dosljedno razvio iz prirode izoliranog pojedinca i utemeljio na njoj. Do sada, u Hegelovo izvođenje nije ulazio nikakav opći poredak, ništa što bi pojedinačnom prisvajanju dalo sankciju općega prava. Nikakav bog nije zazvan da bi je posvetio i opravdao, niti se navodilo da su ljudske potrebe odgovorne za njezin postanak. Svojina opstoji samo zahvaljujući sili slobodnog subjekta. Ona potječe iz biti slobodne ličnosti. Hegel je ustanovu svojine udaljio od svih slučajnih veza i hipostazirao je u ontološki odnos. On uvijek novo naglašava da se ona ne može opravdati kao sredstvo za zadovoljavanje ljudskih potreba. »Osnova svojine ne sastoji se u tome što ona zadovoljava potrebe, nego više u činjenici da ta ustanova prevladava puku subjektivnost ličnosti, a istovremeno ostvaruje određenje ličnosti. Ličnost opstoji kao Um samo u svojoj<sup>44</sup>). Svojina prethodi slučajnim potrebama društva. Ona je »prvo utjelovljenje slobode i zato supstancijalan cilj po sebi«. "U čovjekovom odnosu prema vanjskim predmetima racionalni elemenat sastoji se u posjedovanju svojine«. Što i koliko neka osoba posjeduje je, međutim, stvar sreće, i sa stanovišta prava sasvim slučajno<sup>45</sup>. Hegel izričito priznaje da je vladajuća raspodjela svojine proizvod slučajnih okolnosti, potpuno u skladu sa racionalnim potrebama. Sa druge strane, on oslobađa um za daće da sudi o toj raspodjeli. On ne nastoji da primijeni filozofsko načelo o jednakosti ljudi na nejednakost svojine i, u stvari, odbacuje taj korak. Jedina jednakost koja bi se mogla izvući iz uma je ta »da bi trebalo da svatko posjeduje svojinu«<sup>46</sup>, ali um je savršeno ravnodušan prema kvantiteti i kvaliteti svojine. U vezi s tim Hegel daje svoju jasnu definiciju: »Pravo se ne brine za razlike među pojedincima«<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> § 45.

<sup>43</sup> § 46.

<sup>44</sup> § 41, Dodatak (piščev prijevod).

<sup>45</sup> § 49.

<sup>46</sup> Ibid., Dodatak.

<sup>47</sup> Ibid.

Ta definicija spaja napredne i nazadne crte njegove filozofije prava. Nebriga za pojedinačne razlike, kao što ćemo vidjeti, karakteristična je za apstraktnu općenitost zakona, koji nad potretkom iracionalnosti i nepravde uspostavlja minimum jednakosti i racionalnosti. S druge strane, jednaka nebriga obilježava društvenu praksu, u kojoj se očuvanje cjeline postiže samo tako što se prelazi preko ljudske biti pojedinca. Predmet zakona nije konkretni pojedinac, nego apstraktni subjekt prava.

(Proces preobraćanja odnosa među ljudima u odnose stvari djeluje u Hegelovoj formulaciji. Ličnost je zaronjena u svoju svojinu i ličnost je samo po svojoj svojini. Prema tome, Hegel označava svaki Zakon ličnosti kao Zakon svojine. »Jasno je da nam samo ličnost daje pravo na stvari i da je zato lično pravo, u biti, stvarno pravo (*Sachenrecht*)«<sup>48</sup>.

Proces postvarivanja i dalje prožima Hegelovu analizu. Čitav Zakon ugovora i obaveza on izvodi iz Zakona svojine. S obzirom da se sloboda ličnosti vrši u izvanjskoj sferi stvari, osoba se može »ospoljiti«, to jest baviti se sobom kao izvanjskim predmetom. Vlastitom slobodnom voljom ona se može »otuđiti« i prodavati svoje postupke i usluge. »Duhovna zavještavanja, znanost, umjetnost; čak takve religiozne stvari kao što su propovijedi, mise, molitve, blagoslovi, a također izumi i tako dalje — postaju predmeta ugovora; priznaju se i s njima se postupa na isti način kao da su predmeti za kupnju, prodaju i tako dalje«<sup>49</sup>. Otudjenje čovjeka, međutim, mora imati neku granicu u vremenu, tako da od »totalnosti i općenitosti« osobe nešto preostaje. Kada bih prodavao »čitavo vrijeme svog konkretnog rada i totalitet svog proizvoda, moja ličnost postala bi svojina nekog drugog; ne bih više bio ličnost i stavio bih se van carstva prava«<sup>50</sup>. Načelo slobode, koje je trebalo da pokaže apsolutnu nadmoć osobe nad svim stvarima, ne samo da je tu osobu pretvorilo u stvar nego ju je, također, učinilo funkcijom vremena. Hegel je udario na istu činjenicu koja je kasnije Marxa navela da postavi »skraćenje radnog dana« kao uvjet čovjekovog prelaženja u »carstvo slobode«. Hegelova shvaćanja imaju, također, dovoljno dalek doseg da bi dodirnula skrivenu snagu radnog vremena, i otkrila da se raz-

<sup>49</sup> § 40, bilješka.

<sup>50</sup> § 43.

<sup>51</sup> § 67.

lika između antičkog roba i »slobodnog« radnika može izraziti količinom vremena koje pripada »gospodaru«<sup>51</sup>.

Ustanova privatne svojine potekla je od slobodne volje osobe. Međutim, ova volja ima određenu granicu, privatnu svojinu drugih ličnosti. Ja sam vlasnik i ostajem to samo utoliko što se hotimično odričem svoga prava da prisvojim svojinu drugih ljudi. Tako privatna svojina vodi dalje od izoliranog pojedinca prema njegovim odnosima sa drugim jednako izoliranim pojedincima. Instrument koji u toj dimenziji osigurava ustanovu svojine je *Ugovor*<sup>52</sup>. Ovdje je, opet, ontološka ideja uma usklađena sa robnoproduktivnim društvom i u njemu dobiva svoje konkretno otjelovljenje. »Jednako je toliko nužnost uma da ljudi prave ugovore, da razmjenjuju i trguju, kao i da imaju svojinu«. Ugovori čine ono »međusobno priznanje« koje je potrebno da bi se posjedovanje preobrazilo u privatnu svojinu. Hegelov prvobitno dijalektički pojam »priznavanja« sada opisuje stanje stvari u prisvajalačkom društvu<sup>53</sup>.

Ugovori, međutim, samo reguliraju posebne interese vlasnika i nigdje ne nadilaze područje privatnog zalkona. Hegel još jednom odbija nauku o društvenom ugovoru jer, kako on drži, neistinito je kad se kaže da ljudi mogu po svojoj volji izabrati da li će pripadati državi ili ne; »naprotiv, apsolutno je nužno za svakoga da bude u jednoj Državi«. »Veliki napredak« koji moderna država predstavlja prema feudalnoj dolazi od činjenice što je ona »cilj za sebe«, te nitko ne može u odnosu na nju praviti nikakve privatne pogodbe<sup>54</sup>.

Implikacije privatne svojine guraju Hegela sve dublje na tamne staze pravnih temelja. Uvod je već objavio da zločin i kazna bitno pripadaju ustanovi privatne svojine<sup>55</sup>, pa zato i ustanovi prava. Prava vlasnika svojine nužno se moraju sukobljavati, s obzirom da svaki stoji nasuprot drugome, koji je subjekt svoje vlastite posebne volje. Svaki u svojim postupcima ovisi o »hitru i slučajnom izboru« što ga nameće njegovo znanje i htijenje<sup>56</sup>, a sporazum njegove privatne volje sa općom voljom samo

<sup>51</sup> Ibid. Dodatak.

<sup>52</sup> § 72.

<sup>53</sup> Vidi bilješku 40, gore.

<sup>54</sup> § 75, Dodatak.

<sup>55</sup> § 33, Dodatak.

<sup>56</sup> § 81.

je slučaj koji sadrži klice novog sulkoba. Privatno je pravo, prema tome nužno napravo jer se izolirani pojedinac nužno mora ogrješiti o opće pravo. Hegel izjavljuje da su »prevara i zločin nepredomišljeno ili građansko nepravo (*unbefangenes oder burgerliches Unrecht*), i naznačuje da su oni bitan dio građanskog društva. Pravo u građanskom društvu potječe od činjenice da postoji apstraktno uopćavanje posebnih interesa. Alko se pojedinac, slijedeći svoj interes, sukobi sa pravom, on za sebe može svojatati isti autoritet što ga drugi svojataju protiv njega, naime da djeluje da bi sačuvao vlastiti interes. Pravo, međutim, ima viši autoritet, jer također predstavlja — iako ne u odgovarajućem obliku — interes cjeline.

Pravo cjeline i pravo pojedinaca nemaju istu važnost. Pravo cjeline sabire potrebe društva, o kojima zavisi održanje i dobrobit pojedinca. Ako ovi to pravo ne priznaju, oni ne samo da čine prestup protiv općega nago i protiv sebe. Oni su u nepravu, i kažnjavanje njihovog zločina opet uspostavlja njihovo aktualno pravo.

Ova formulacija, koja upravlja Hegelovom teorijom kazne, potpuno odvaja ideju krivice od svih moralnih obzira. *Filozofija prava* ne postavlja krivicu ni u kakvu moralnu kategoriju, nego je uvodi pod naslovom Apstraktnog prava. Krivica je nužni elemenat u međusobnom odnosu pojedinačnih vlasnika. Hegelovo izlaganje sadrži ovaj jaki mehanistički elemenat, koji opet omogućuje uočljivu paralelu sa Hobbesovom materialističkim političkom filozofijom. Hegel, doduše, drži da slobodni um upravlja voljom i postupcima pojedinaca, ali ovaj um izgleda da se ponaša kao neki prirodni zakon, a ne kao samostalne ljudska djelatnost. Um vlada nad čovjekom, umjesto da djeluje preko njegove svjesne snage. Stoga, kada Hegel identificira Zakon uma (*Vernunftrecht*) za Zakonom prirode (*Naturrecht*), ova formula poprima zlokoban značaj, sasvim protivno Hegelovoj namjeri. On je njome htio naglasiti da je um prava »priroda« društva, ali »prirodnih« karakter Zakona uma mnogo je bliži tome da bude slijepa nužnost prirode negoli samo-svjesna sloboda jednog racionalnog društva. Vidjet ćemo da Hegel uvijek nanovo naglašava »slijepu nužnost« uma u građanskom društvu. Tako je ista ona slijepa nužnost, koju je Mara kasnije optuživao kao anarhiju kapitalizma, postavljena u središte hegelovske filozofije kada je ovaj odlučio da pokaže slobodnu umstvenost vladajućeg poretka.

Slobodna volja, aktuelni pokretač uma u društvu, nužno stvara krivicu. Pojedinaac se mora sukobiti sa društvenim poretkom, koji za sebe tvrdi da predstavlja svoju vlastitu volju u njezinom objektivnom obliku. Ađi krivica i »osvetnička pravda« koja je spravlja ne samo da izražavaju »višu logičku nužnost«<sup>57</sup> nego, također, pripremaju prelaz višem društvenom obliku slobode, prelaz od apstraktnog prava ka etičnosti. Jer, čineći krivicu i prihvatajući kaznu za svoj čin, pojedinac postaje svjestan »beskonačne subjektivnosti« svoje slobode<sup>58</sup>. On saznaje da je slobodan samo kao privatna osoba. Kada se sudara sa poretkom prava, nalazi da je ovaj način slobode koji je upražnjavao dosegao nepremostive granice. Odbijena u izvanjskom svijetu, volja se sada okreće prema unutra, da bi tu potražila apsolutnu slobodu. Slobodna volja ulazi u drugo carstvo svoga ostvarenja: subjekt koji prisvaja postaje *moralni* subjekt.

Prelaz od prvog dijela Hegelovog djela drugome označava tako, jednu odlučujuću tendenciju u modernome društvu, *onu* u kojoj se sloboda pounutrašnjuje (*verinnerlicht*). Dinamika volje, što je Hegel prikazuje kao ontološki proces, odgovara jednom (povijesnom procesu, koji je počeo njemačkom reformacijom. Ukazali smo na to u našem Uvodu. Hegel citira jedan od najvažnijih dokumenata koji izlažu tu poruku, Lutherov spis *O kršćanskoj slobodi*, u kojemu Luther smatra da »duša neće biti dirnuta niti će na nju djelovati ako se tijelo zlostavlja i ako je osoba podvrgnuta sili drugog čovjeka«. Hegel naziva taj iskaz »besmislenim sofističkim umovanjem«, ali se, istovremeno slaže da je takvo stanje moguće, da čovjek može biti »slobodan u okovima«. On smatra da je ovo istina samo ako je rezultat čovjekove slobodne volje, a tada samo u odnosu na njega samoga. U odnosu na drugoga, čovjek je neslobodan alko mu je tijelo zarobljeno, i slobodan samo ako stvarno i konkretno opstoji kao slobodan<sup>59</sup>. Za Hegela, unutrašnja sloboda samo je prelazni stupanj u procesu postizanja izvanjske slobode. Može se reći da tendencija za ukidanjem unutrašnjeg carstva slobode predskazuje onaj stupanj društva na kojemu se proces pounutrašnjavanja vrijednosti više ne pokazuje djelotvornim kao sredstvo za susprezanje pojedinčevih

<sup>57</sup> § 81.

<sup>58</sup> § 104, str. 103.

<sup>59</sup> § 48.

zahtjeva. Unutrašnja sloboda bar zadržava za pojedinca područje bezuslovne privatnosti, u koju ne smije dirati nikakav autoritet, a etičnost mu nameće neke općevažeće obaveze. Ali kada se društvo prihvaća totalitarnih oblika, u skladu sa potrebama monopolističkog imperijalizma, cjelina osobe postaje politički predmet. Čak je njegova najunutrašnjija etičnost podvrgnuta državi, a njegova privatnost ukinuta. Isti uslovi koji su ranije tražili pounutrašnjivanje vrednota sada itraže da one postanu potpuno vanjske.

Hegelova *Filozofija prava* i dalje pokazuje ravnotežu između ova dva polaritetna smjera razvoju. Hegel drži da subjektivnost volje »ostaje osnova egzistencije slobode«<sup>60</sup>, i on dozvoljava da se sloboda završi u svemoćnoj državi. Etičnost, carstvo unutrašnje slobode, gubi, međutim, u Hegelovom djelu sav svoj sjaj i slavu i postaje spona između Privatnog i Ustavnog zakona, između apstraktnog prava i društvenog života.

Često se naglašava da Hegelov sistem ne sadrži nikakve zbiljske etike. Njegova je moralna filozofija apsorbirana u njegovoj političkoj filozofiji. Ali iščezavanje etike u politici odgovara njegovom tumačenju i vrednovanju građanskog društva. Nije slučajno da je njegov odjeljak o Etičnosti najkraći i najmanje značajan u čitavom djelu.

Preći ćemo na posljednji dio *Filozofije prava*, onaj u kojemu se govori o društvenoj i političkoj etici (*Sittlichkeit*). Taj dio djela bavi se obitelji, građanskim društvom i državom, i mi moramo najprije ocrtati sistematsku vezu koju on ima sa dva prethodna odjeljka *Filozofije prava*. Volja se ovdje okreće prema vani, ka izvanjskom carstvu društvene zbilje. Nalazimo da pojedinac koji uživa u unutrašnjoj slobodi i istini svoga morala nije postigao slobodu i istinu. »Apstraktno dobro« je »lišeno snage«; ono je sukladno sa bilo kakvim sadržajem<sup>61</sup>. *Znanost logike* pokazala je da je ideja ispunjena samo u aktualnosti. Na sličan način, slobodna volja mora prevladavati između unutrašnjeg i vanjskog svijeta, između subjektivnog i sveopćeg prava, i pojedinac mora postići svoju volju u objektivnim društvenim i političkim ustanovama, koje se, sa svoje strane, moraju slagati sa njegovom voljom. Čitav treći dio *Filozofije prava* pretpostavlja da ne opstoji nikakva objektivna ustanova koja se ne bi temeljila

<sup>60</sup> § 106, str. 152.

<sup>61</sup> § 141, str. 154.

na slobodnoj volji subjekta, i nikakva subjektivna sloboda koja se ne očituje u objektivnom društvenom poretiku.

Početni odlomci kazuju upravo to. Štoviše, obećava da će se pokazati kako je ideal jedna aktualna opstojnost. Čovječanstvo je došlo do stupnja zrelosti i posjeduje sva sredstva koja ozbiljenje uma čine mogućim. Ali sama ta sredstva je razvilo i upotrebljava jedno društvo čije je organizaciono načelo slobodna djelatnost privatnih interesa, i koje je zato nesposobno da se njima služi u interesu cjeline. *Filozofija prava* tvrdi da je privatna svojina materijalna zbilja slobodnog subjekta i ostvarenje slobode. Hegel je, međutim, od svojih najranijih spisa opazio da odnosi privatne svojine ratuju protiv istinski slobodnog društvenog poretka. Monarhija sebičnih vlasnika svojine ne bi iz svog mehanizma mogla proizvesti cjelishodan, umstven i sveopći društveni plan. U isto vrijeme, misli Hegel valjan društveni poredak ne bi se mogao nametnuti ako bi se odrekla prava privatne svojine, jer bi se time poništio slobodni pojedinac. *Zadaca* da se izvede nužna integracija pala je zato u dio ustanovi koja bi stajala iznad pojedinačnih interesa i njihovih konkurentskih odnosa, ali bi, opet, zadržala njihov djelokrug i djelatnost.

Hegel se tim problemom bori na onaj način na koji je postavio problem privatnog zakona. Nauka o prirodnom zakonu mučila se pitanjem kako bi se država anarhičkog prisvajanja (država prirode) mogla pretvoriti u državu u kojoj je svojina općenito sigurna. Smatralo se da građansko društvo treba da uspostavi takvu državu opće sigurnosti. Hegel sada postavlja isto pitanje, ali, odgovarajući na njega, ide korak dalje od tradicionalne slike. Dva stupnja razvitka, prirodno stanje i građansko društvo, nadsvodeni su trećim, državom. Hegel smatra da je nauka o prirodnom zakonu nedovoljna, jer čini građansko društvo samo sebi svrhom. čak je u Hobbesovoj političkoj filozofiji apsolutni suverenitet bio podređen potrebi za odgovarajućom garancijom za sigurnost i svojinu građanskog društva, i ispunjenje ovog potonjeg uslova postalo je sadržajem suverenosti. Hegel kaže da građansko društvo ne može biti samo sebi svrhom jer zbog svojih unutrašnjih protivrječnosti ne može postići istinsko jedinstvo i slobodu. Nezavisnost građanskog društva Hegel, na taj način, odbija, i podređuje ga samostalnoj državi.

Zadaću da se materijalizira poredak uma Hegel prebacuje od građanskog društva državi. Ova, međutim, ne nadomješta građansko društvo, već ga jednostavno ostavlja da se kreće i čuva svoje interese, a da mu ne mijenja sadržaj. Od građanskog društva idući korak vodi, dakle, prema autoritarnom političkom sistemu, koji čuva materijalni sadržaj tog društva netaknutim. Autoritarna tendencija, koja se javlja u Hegelovoj političkoj filozofiji, postaje nužna zbog antagonističkog ustrojstva građanskog društva.

Ali nije to jedina tendencija. Dijalektika slijedi preobrazbe u ustrojstvu građanskoga društva sve do tačke njegove konačne negacije. Pojmovi koji ukazuju na tu negaciju u samom su korijenu hegelovskog sistema: Um i sloboda, zamišljeni kao istinski dijalektički pojmovi, ne mogu se ostaviti u vladajućem sistemu građanskoga društva. Tako se u Hegelovom pojmu države javljaju elementi koji su nespojivi sa poretkom građanskog društva, i ocrtavaju sliku jedne buduće društvene organizacije čovječanstva. Ovo osobito vrijedi za Hegelov osnovni zahtjev u odnosu na državu: da ona mora sačuvati i zadovoljiti istinski interes pojedinca, i da ne može biti zamišljena drugačije nego u smislu savršenog jedinstva između pojedinca i općosti. Apstraktne odredbe *Logike* opet otkrivaju svoj povijesni značaj. *Logika* je kazala da je istinski bitak općost koja je u sebi pojedinačna, a sadrži u sebi posebno. Ovaj istinski bitak, koji je *Logika* nazvala pojmom, vraća se sada kao država koja otjelovljuje um i slobodu. On je »Općost koja je razvila svoju aktualnu umstvenost«<sup>62</sup>, i predstavlja »identitet opće i posebne volje«<sup>63</sup>. Država je »otjelovljenje konkretne slobode, u kojemu osoba i njezini posebni interesi imaju svoj puni razvitak i doživljavaju odgovarajuće priznanje svojih prava«<sup>64</sup>. Posebni interesi pojedinaca ni pod kakvim se okolnostima ne mogu ostaviti po strani ili potisnuti; »sve zavisi od saveza općenitosti i posebnosti u Državi«<sup>65</sup>.

Istinski dijalektički sadržaj uma i slobode uvijek nanovo proviruje iz Hegelove autoritarne formule spasa datog društvenog oblika. Želja da se sačuva vladajući sistem navodi ga na veličanje države kao područja za sebe, koje je smješteno iznad prava po-

<sup>62</sup> § 152.

<sup>63</sup> § 155.

<sup>64</sup> § 260.

<sup>65</sup> § 261, Dodatak.

jedinca i koje mu je čak suprotstavljeno. Država »lima apsolutan autoritet ili silu«<sup>66</sup>. Državi je svedjedno »da li pojedinac opstoji ili ne«<sup>67</sup>. A, s druge strane, Hegel podvlači da obitelj, građansko društvo i država »nisu nešto strano subjektu«, nego sastavni dio »njegove vlastite biti«<sup>68</sup>. Odnos pojedinca prema tim ustanovama on naziva »dužnošću i obavezom«, koja nužno ograničava njegovu slobodu. Ali on tvrdi da se ograničava samo njegova »astraktna sloboda« i da zato više znači oslobođenje njegove »supstancijalne slobode«<sup>69</sup>.

Istina dinamika koja trga Hegelove pojmove iz njihove povezanosti sa ustrojstvom građanskog društva, i vodi dijalektičku analizu dalje od tog društvenog sistema, nalazi se u svakom dijelu posljednjeg odjeljka *Filozofije prava*. Obitelj, građansko društvo i država opravdavaju se metodom koja uključuje njihovu negaciju. Razmatranje obitelji, kojim počinje taj odjeljak, cijelo je prežeto tim paradoksom. Obitelj je »prirodni« temelj umnog poretka, čiji je vrhunac država, ali, u isto vrijeme, ona je to samo utoliko ukoliko se rastura. Obitelj ima svoju »izvanjsku zbilju« u svojini, ali svojina, također, uništava obitelj. Djeca odrastaju i uspostavljaju svoje obitelji, koje posjeduju svojinu<sup>70</sup>. »Prirodna« jedinica obitelji na taj se način raspada u mnoštvo suparničkih skupina vlasnika, koji, u biti, teže svom posebnom egoističkom probitku. Ove skupine pripremaju dolazak građanskog društva, koje stiže na pozornicu kada je sva etika izgubljena i negirana<sup>71</sup>.

Hegel zasniva svoju analizu građanskog društva na dva bitna načela modernoga društva: 1) pojedinac teži samo svojim privatnim interesima, i slijedeći njih ponaša se kao »mješavina fizičke nužnosti i svojeglavosti«; 2) pojedinačni interesi su toliko međusobno povezani da afirmacija i zadovoljenje jednoga zavisi o afirmaciji i zadovoljenju drugog<sup>72</sup>. Dovde je to, jednostavno, tradicionalni opis, karakterističan za osamnaesti vijek, građanskoga društva kao »sistema međusobne zavisnosti«, u kojemu svaki pojedinac, idući za vlastima probitkom, »prirodno« unapređuje in-

<sup>66</sup> § 146.

<sup>67</sup> § 145, Dodatak.

<sup>68</sup> § 147.

<sup>69</sup> § 148—9.

<sup>70</sup> § 177.

<sup>71</sup> § 181.

<sup>72</sup> § 182.

teres cjeline<sup>73</sup>. Međutim, Hegel više slijedi negativne nego pozitivne vidove tog sistema. Građanska zajednica javlja se samo da bi smjesta nestala u »prizoru preobilja, bijede i fizičke i društvene pokvarenosti«<sup>74</sup>. Znamo da je Hegel od početka smatrao da se istinsko društvo, koje je slobodni subjekt vlastitog napretka i reproduciranja, može shvatiti samo kao društvo koje materijalizira svjesnu slobodu. Potpuni nedostatak te slobode unutar građanskog društva smjesta odriče tom društvu pravo da se smatra konačnim ozbiljnjem uma. Poput Marxa, Hegel naglašava činjenicu da je integracija privatnih interesa u tom društvu proizvod slučajaja, a ne slobodne umstvene odluke. Totalitet se zato ne javlja kao sloboda, »nego kao nužnost«<sup>75</sup>. »U Građanskom društvu sveopćost nije ništa drugo nego nužnost«<sup>76</sup>. Ona daje poredak jednom procesu proizvodnje u kojemu pojedinac nalazi svoje mjesto ne prema svojim potrebama i sposobnostima, nego prema svom »kapitalu«. Izraz »kapital« ovdje ne označava samo odgovarajuću ekonomsku snagu pojedinca nego i onaj dio njegove fizičke snage koji on troši u ekonomskom procesu, to jest njegovu radnu snagu<sup>77</sup>. Specifične potrebe pojedinca zadovoljavaju se pomoću apstraktnog rada<sup>78</sup>, koji je »opća i stalna svojina« ljudi<sup>79</sup>. S obzirom na to da mogućnost sudjelovanja u općem bogatstvu ovisi o kapitalu, ovaj sistem proizvodi sve veće nejednakosti<sup>80</sup>. Od ove tačke samo je mali korak do slavni odlomaka koji izlažu unutrašnju vezu između nagomilavanja bogatstva, na jednoj strani, i sve većeg osiromašavanja radničke klase, na drugoj.

Uopćavanjem odnosa ljudi preko njihovih potreba, i uopćavanjem načina na koji se sredstva za zadovoljenje tih potreba pripremaju i pribavljaju, nagomilavaju se velika bogatstva. Na drugoj strani dolazi do ponovne podjele i ograničenja rada pojedinog radnika i, kao posljedica toga, do zavisnosti i nevolje u obrtničkoj klasi...

<sup>73</sup> § 184, Dodatak.

<sup>74</sup> § 185.

<sup>75</sup> § 186.

<sup>76</sup> § 229, Dodatak.

<sup>77</sup> § 199—200.

<sup>78</sup> § 196, 198.

<sup>79</sup> § 199.

<sup>80</sup> § 200.

Kada se velik broj ljudi spusti ispod životnog standarda ikoji se smatra bitnim za članove društva, i kada izgubi onaj osjećaj za pravdu, ispravnost i čast koji potječe od izdržavanja samoga sebe, javlja se klasa paupera<sup>81</sup>, a bogatstvo se nerazmjerno gomila u rukama nekolicine<sup>81</sup>.

Hegel predviđa pojavu goleme industrijske vojske i sažima nepomirljive protivurječnosti građanskog društva u iskaz da »ovo društvo, u suvišku svog bogatstva, nije dosta bogato... da bi zaustavilo porast siromaštva i stvaranja paupera«<sup>82</sup>. Sistem staleža, što ga Hegel ocrtava kao odgovarajuću organizaciju građanskoga društva, nije po sebi sposoban da razriješi tu protivurječnost. Izvanjsko jedinstvo, za kojim su išli konkurentski pojedinci sva tri staleža, — seljaštvo, trgovci (uključujući zanatlije, vlasnike manufaktura i trgovce) i birokracija — samo ponavlja Hegelova ranija nastojanja u tome smjeru; ta ideja ovdje zvuči neuvjerljivije nego ikada prije. Sve organizacije i ustanove građanskog društva postoje za »zaštitu svojine«<sup>83</sup>, a sloboda toga društva znači samo »pravo svojine«. Staleži se moraju regulirati izvanjskim snagama koje su jače od ekonomskih mehanizama. Ove pripremaju prelaz na političko uređenje društva. Ovaj prelaz javlja se u odjeljcima o Administraciji pravde, Policiji i Korporaciji.

Pravosuđe pretvara apstraktno pravo u zakon — uvodi u slijepe i slučajne procese građanskoga društva svjestan opći poredak. Rekli smo da je pojam zalkona od središnje važnosti za *Filozofiju prava*, i to, dapače, u takvoj mjeri da bi djelu bolje odgovarao naslov »Filozofija zakona«. Čitavo izlaganje pretpostavlja da pravo aktualno opstoji kao zakon, a ta pretpostavka slijedi iz ontoloških načela Hegelove filozofije. Kao što smo vidjeli, pravo je atribut slobodnog subjekta, ličnosti. Sa svoje strane, ličnost je ono što je samo po mišljenju, u svojstvu mislećeg subjekta. Mišljenje uspostavlja istinsku zajednicu za pojedince koji su inače izolirani, i daje im općost. Pravo se primjenjuje na pojedince utoliko što su oni opći; ono se ne može posjedovati zbog nekih posebnih slučajnih kvaliteta. To znači da onaj tko ima pravo ima ga kao »pojedinač u obliku općega, kao ja u svojstvu opće ličnosti«<sup>84</sup>, i

<sup>81</sup> § 243—4.

<sup>82</sup> § 245.

<sup>83</sup> § 208.

<sup>84</sup> § 209.

da je općenitost prava u biti apstraktna. Tako se pokazuje da idealističko načelo, po kojemu je mišljenje istinski bitak, podrazumijeva da je pravo opće u obliku općega zakona, jer zakon apstrahira od pojedinca i postupa s njim kao sa »općom ličnošću«. »Čovjek ima svoju vrijednost po tome što je čovjek, a ne po tome što je Židov, katolik, protestant, Nijemac ili Talijan«<sup>85</sup>. Vlast zalkona pripada »općoj ličnosti«, a ne konkretnom pojedincu, i utjelovljuje slobodu tačno u onoj mjeri u kojoj je opća.

Hegelova pravna teorija sasvim određeno pripada progresivnim tendencijama u modernom društvu. Anticipirajući kasnija razvika u pravosuđu, on odbacuje sve nauke koje pravo radije pridaju sudskoj odluci, nego općosti zakona, i kritizira stanovišta po kojima su suci »stalni zakonodavci«, ili koja njihovom shvaćanju prepuštaju konačnu odluku o pravu i krivici<sup>86</sup>. U njegovo vrijeme, društvene sile koje su bile na vlasti nisu se još složile u tome da apstraktna sveopćost zalkona, poput ostalih pojava liberalizma, dolazi u sukob sa njihovim namjerama, i da postaje potreba za izravnijim i efektivnijim oruđem vlasti. Hegelov pojam zakona prilagođen je jednoj ranijoj fazi građanskog društva, koju je obilježavala slobodna utakmica između pojedinaca koji imaju, više-manje, jednako materijalno bogatstvo, tako da je »svatko sebi svrha...«, a »svakoj su posebnoj osobi drugi sredstvo za postizanje njezinog cilja«<sup>87</sup>. Hegel kaže da se unutar tog sistema čak zajednički interes, općenitost, »javlja kao sredstvo«.

Takav je društveni okvir koji je proizveo građansko društvo. Taj se okvir ne može održati ako ne usklađuje antagonističke interese od kojih je sastavljen, i ne svodi ih na oblik koji je umstveniji i može se lakše sračunati negoli operacije robnoga tržišta, koje njime upravlja. Neograničena utakmica zahtijeva minimum jednake zaštite za one koji se natječu, i pouzdanu garanciju za ugovore i obveze. Ovog minimuma sklada i integracije ne može, međutim, biti ako se on ne apstrahira iz svačijeg konkretnog opstojanja i njegovih varijacija. »Pravo se ne bavi čovjekovim specifičnim odredbama. Njegov cilj nije da mu pomogne i da ga štiti« u njegovim »nužnim potrebama i posebnim ciljevima i motivima (kao što su njegova želja za znanjem, ili želja za održanjem

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> § 211.

<sup>87</sup> § 182, Dodatak.



života, zdravlja i tako dalje<sup>88</sup>. Čovjek sklapa ugovore, razmjenjuje odnose i droge obaveze naprosto kao apstraktni subjekt kapitala, ili radne snage, ili nekog društveno potrebnog posjeda, ili sredstva. Prema tome, zakon može biti opći i postupni s pojedincima kao s ravnopravnima samo utoliko ukoliko ostane apstraktan. Pravo je zato više oblik nego sadržaj. Pravda što je dijeli zakon dobiva svoj smjer od *općeg oblika* transakcija i međusobnih akcija, dok konkretne raznolikosti pojedinačnog života ulaze samo kao ukupni zbir olakotnih ili otežavajućih okolnosti. Zakon kao općost ima, tako, i jedan negativan vid. On nužno uključuje elemenat slučaja, a njegova primjena na neki poseban slučaj rodit će neisavršenstvo i uzrokovati nepravdu i nevolju. Ovi se negativni elementi, međutim, ne mogu isključiti time što će se proširiti sučeva moć odlučivanja. Apstraktna općost zakona, usprkos svim nedostacima, daleko je bolja garancija prava negoli konkretno i specifično ja pojedinca. U građanskom društvu svi pojedinci imaju privatne interese kojima su suprostavljati u cjelini, a nijedan od njih ne može tvrditi da je izvor prava.

Istovremeno, točno je da apstraktna jednakost ljudi pred zakonom ne uklanja njihove stvarne nejednakosti niti u bilo kojem smislu otklanja opću nepredvidivoost okolnosti koje okružuju njihov društveni i ekonomski položaj. Ali, zahvaljujući činjenici da prelazi preko nepredvidivih elemenata, zakon je pravedniji od konkretnih društvenih odnosa koji proizvode nejednakosti, rizik i druge nepravde. Zakon se bar zasniva na nekoliko bitnih činilaca koji su zajednički svim pojedincima. (Moramo imati na umu da je privatna svojina, za Hegela, jedan od tih »bitnih činilaca,« i da ljudska jednakost, za njega, znači i jednako *pravo* svih na svojinu). Zastupajući svoje načelo temeljne jednakosti, zakon je sposoban da ispravlja iz izvjesne očevidne nepravde, a da ne obori društveni poredak koji zahtijeva da se nepravda, kao sastavni elemenat njegova opstojanja, nastavi.

Ovo je filozofska konstrukcija, koja važi samo utoliko što vlast zakona daje slabima veću sigurnost i zaštitu nego sistem koji ga je otada nadomjestio, vlast autoritarnog dekreta. Hegelova nauka je proizvod liberalističke ere i otjelovljuje njezina tradicionalistička načela. Da bi se zakoni slušali, moraju ih svi

<sup>88</sup> *Philosophische Propaedeutik* (Filozofska propedeutika), I, § 22 (*Sämtliche Werke* — Sabrana djela — ur. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927, sv. III, str. 49).

poznavati, kaže on, i navodi činjenicu da bi tiranija »objesila zakone tako visoko da ih ni jedan građanin ne bi mogao čitati«. U istom smislu on isključuje retroaktivno zakonodavstvo. Sučeva moć da odlučuje mora se također ograničiti, koliko je to moguće, uslovima što ih zakon može predvidjeti, kaže on. Javno suđenje, na primjer, bitno je kao takvo sredstvo ograničavanja, a opravdano je činjenicom da zakon traži povjerenje građanstva i da pravo, time što je u biti opće, pripada svima<sup>89</sup>.

Hegelovo shvaćanje podrazumijeva da je ukupnost zakona ono što bi slobodni ljudi sami uspostavili prema vlastitom umu. U skladu sa tradicijom demokratske političke filozofije, on pretpostavlja da je slobodni pojedinac prvobitni zakonodavac, koji je zakon dao samome sebi, ali ta pretpostavka ne sprečava Hegela da kaže da se zakon materijalizira »zaštićujući svojinu pomoću pravosuđa«<sup>90</sup>.

Ovaj uvid u bitnu vezu između vlasti zakona i vlasti svojine sili Hegela da, nasuprot Lockeu i njegovim nastavljateljima, pođe dalje od liberalističke nauke. Zbog ove veze zakon ne može biti konačna integraciona tačka građanskoga društva, niti može predstavljati njegovu zbiljisku općenitost. Vlast zakona tek otjelovljuje »apstraktno pravo« svojine. »Funkcija je pravosuđa samo u tome da aktualizira u nužnost apstraktnu stranu lične slobode u Građanskom društvu... Slijepa nužnost sistema potreba još nije uzdignuta do svijesti o općem, i ne djeluje sa tog stanovišta«<sup>91</sup>. Zakon treba zato dopuniti pa i nadomjestiti mnogo jačom i strožom silom, koja će izravnije i vidljivije upravljati pojedincima. Javlja se *Policija*.

Hegelov pojam policije prihvaća mnoge crte one nauke, kojom je apsolutizam opravdao pravila što ih je nametao društvenom i ekonomskom životu. Ne samo da se policija miješala u proces proizvodnje i raspodjele, i ne samo da je ograničavala slobodu trgovanja i dobiti, i stražarila nad cijenama, siromaštvom

<sup>89</sup> § 224, Dodatak.

<sup>90</sup> § 208, Vidi Locke, *Of Civil Government* (O građanskoj vlasti), knjiga II, § 134. Lockeov pojam svojine uključuje u svoje značenje osnovna pojedinčeva prava, tj. »njihove živote, slobode i imanja«! Ovaj pojam djeluje još i u Hegelovom djelu. Prema Hegelu, sve što nije »slobodni duh« i sve što je odvojivo od njega može se učiniti svojinom.

<sup>91</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 532 (*Hegel's Philosophy of Mind*, prev. W. Wallace, London, 1894, str. 261).

i skitnjom, nego je, također, nadzirala i privatni život pojedinca, gdje god bi taj mogao djelovati na javnu dobrobit. Postoji, međutim, važna razlika između policije koja je sve to činila za vrijeme uspona modernog apsolutizma, i policije restauracije<sup>92</sup>. Hegelova *Filozofija prava* u priličnoj mjeri izražava službenu teoriju restauracije. Policija bi imala da predstavlja interes cjeline nasuprot društvenim snagama, koje nisu preslabe, nego prejake da jamče za neuznemirano funkcioniranje društvenog i ekonomskog procesa. Policija više ne mora organizirati proces proizvodnje zbog toga što za to nedostaje privatne snage i znanja. Zadaća policije je prije negativna, zaštita »sigurnosti, ličnosti i svojine« u nepredvidljivoj sferi, koja ne pokrivaju opći uslovi zakona<sup>93</sup>.

Hegelovi iskazi o funkciji policije pokazuju, međutim, da on ide dalje od nauke koju su zastupali za vrijeme restauracije, osobito svojim naglašavanjem da rastući antagonizmi građanskog društva čine iz društvenog organizma sve više kaos sebičnih interesa, i zahtijevaju da se uspostavi jedna snažna ustanova koja bi kontrolirala ovu zbrku. Prilično je značajno da raspravljajući ovdje o policiji Hegel čini neke od svojih najoštroumnijih i najdalekosežnijih primjedaba o razornom toku koji će nužno uzeti građansko društvo. I on završava iskazom da je »svojom vlastitom dijalektikom građansko društvo otjerano preko svojih vlastitih granica određenog i u sebi potpunog društva«. On mora nastojati da otvori nova tržišta da bi apsorbiralo proizvode sve veće hiperprodukcije, i mora voditi politiku ekonomskog širenja i sistematske kolonizacije<sup>94</sup>.

Poteškoća da se policija dovede u vezu sa vanjskom državnom politikom nastaje ako uzmemo u obzir činjenicu da je, za Hegela, policija proizvod sve većih antagonizama građanskog poretka i da je uvedena zato da bi izašla na kraj sa tim protivrječnostima. Prema tome, granica između policije i države (koja ispunjava ono što policija započinje) nije oštra. Hegel predviđa jednu konačnu situaciju, u kojoj će »rad svih biti podvrgnut administrativnim propisima«<sup>95</sup>. On kaže da će ovo »skratiti i olakšati opasne nemire« kojima je građansko društvo sklono. Drugim ri-

<sup>92</sup> Vidi Kurt Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staates* (Polićjska misao moderne države), Breslau, 1918, str. 100—130.

<sup>93</sup> *Philosophy of Right*, § 230—1.

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 246—8.

<sup>95</sup> § 236.

ječima, totalitarna društvena organizacija ostavit će manje mogućnosti »da se sukobi izravnavaju samo nesvjesnom nužnošću«<sup>96</sup>.

Međutim, policija nije jedino sredstvo. Raspuštenost građanskog društva treba da se zauzda pomoću još jedne ustanove, *Korporacija*, koju Hegel zamišlja kao stari cehovski sistem, kojemu su dodane neke osobine moderne korporativističke države. Korporacija je ekonomska, kao i politička jedinica, sa slijedećom dvostrukom funkcijom: 1 da unosi jedinstvo u konkurentske ekonomske interese i djelatnosti unutar staleža i 2 da štiti organizirane interese građanskog društva nasuprot državi. Država nadgledava korporaciju<sup>97</sup>, ali ova teži za čuvanjem materijalnih interesa trgovine i industrije. Kapital i rad, proizvođač i potrošač, profit i opća dobrobit, sastaju se u korporaciji, u kojoj se posebni interesi ekonomskih subjekata očišćuju od puke sebičnosti tako da se mogu Uklopiti u opći poredak države.

Hegel ne tumači kako je sve to moguće. Izgleda da korporacija bira svoje članove prema njihovim aktualnim kvalifikacijama i da im jamči za njihov posao i imetak, ali ovo je, izgleda, sve. Korporacija, iznad svega, ostaje ideološkom snagom, entitet koji podstiče pojedinac da bi radio za neki ideal koji ne opstoji, za »nesebični cilj cjeline«<sup>98</sup>. Osim toga korporacija treba da mu dade priznanje kao prihvaćenom članu društva. Uistinu međutim, ona ne priznaje pojedinca, nego ekonomski proces. Pojedinac, zato, prima samo ideološko dobro; nadoknada mu je »čast« da pripada korporaciji<sup>99</sup>.

Korporacija vodi od odjeljka o građanskom društvu do odjeljka o državi. Država je bitno odvojena i različita od društva. Odlučujuća karakteristika građanskog društva je »sigurnost i zaštita svojine i lične slobode«, a konačna svrha mu je »interes pojedinca«. Država ima potpuno drugačiju funkciju i na drugi je način povezana sa pojedincom. »Sjedinjenost kao takva je istinski sadržaj i cilj« države. Integrirajući činilac je općost, a ne posebnost. Pojedinac može u državi »voditi opći život«; njegovim zadovoljstvima, djelatnostima i načinom života upravlja zajednički interes. Država je subjekt u strogom smislu riječi, naime ak-

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> § 255, Dodatak.

<sup>98</sup> § 253.

<sup>99</sup> *Ibid.*

tualni nosilac i cilj svih pojedinačnih postupaka, koji se sada upravljaju prema »općim zakonima i načelima«<sup>100</sup>.

Zakoni i načela države upravljaju djelatnostima slobodno misleći subjekata, tako da njihov elemenat nije priroda, nego duh, umstvena spoznaja i volja udruženih pojedinaca. Ovo značenje Hegel ima na umu kada državu naziva »objektivnim duhom«. Država stvara poredak čije održanje ne zavisi, kao kod građanskog društva, od slijepog međusobnog odnosa posebnih potreba i postupaka. »Sistem potreba« postaje svjestan obrazac života kojim rukovode čovjekove samostalne odluke u zajedničkom interesu. Država se zato može označiti kao »ozbiljenje slobode«<sup>101</sup>.

Spomenuli smo da je, za Hegela temeljna zadaća države ta da omogući podudaranje posebnih i općih interesa, kako bi se sačuvali pravo i sloboda pojedinca. Međutim, takav zahtjev pretpostavlja identifikaciju države i društva, a ne njihovo razdvajanje. Jer potrebe i interesi pojedinca opstojе u društvu i, bez obzira koliko ih mogu modificirati potrebe zajedničke dobrobiti, one nastaju u društvenim procesima koji upravljaju pojedinačnim životom i ostaju s njima povezani. Zahtjev za ispunjenjem slobode i sreće na taj se način, naposljetku, obraća na društvo, a ne na državu. Prema Hegelu, država nema drugog cilja, osim »udruživanja kao takvog«. Drugim riječima, ona uopće nema nikakvog zahtjeva alko društveni i ekonomski poredak sačinjava »istinsko udruženje«. Proces usklađivanja pojedinca sa općošću prije će uroditi »odumiranjem« države negoli nečim suprotnim tome.

Hegel je, međutim, odvajao umstveni državni poredak od slučajnih odnosa u društvu, jer je na društvo gledao kao na građansko društvo, koje nije »istinsko udruženje«. Kritički karakter njegove dijalektike silio ga je da vidi društvo onako kako je to činio. Dijalektička metoda shvaća opstojeće preko negativnosti koju ono sadrži, i sagledava zbiljnosti u svijetlu njihovog mijenjanja. Mijenjanje je povijesna kategorija<sup>102</sup>. Objektivni duh, kojim se bavi *Filozofija prava*, razvija se u vremenu<sup>103</sup>, i dijalektička analiza njegova sadržaja mora se upravljati prema onim oblicima koje je taj sadržaj poprimio u povijesti. Istina se, tako,

<sup>100</sup> § 258, bilješka.

<sup>101</sup> § 258, Dodatak i § 260.

<sup>102</sup> Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte* (Filozofija svjetske povijesti), ur. Georg Lasson, 1920, sv. I, str. 10.

<sup>103</sup> Vidi niže, str. 204.

pojavljuje kao povijesno dostignuće, tako da stupanj što ga je čovjek dosegao sa građanskim društvom ispunjava sva prethodna povijesna nastojanja. U budućnosti se može javiti neki drugi oblik udruživanja, ali filozofija, kao znanost aktualnoga, ne ulazi u spekulacije o tome. Društvena zbilja, sa svojim općim takmičenjem, sebičnošću i izrabljivanjem, sa svojim suvišnim bogatstvom i suvišnim siromaštvom, temelj je na kojemu mora graditi um. Filozofija ne može trčati ispred povijesti, jer ona je cilj svoga vremena, »svoje vrijeme zahvaćeno mišljenjem«<sup>104</sup>.

To je vrijeme građanskoga društva u kojemu se pripravlja materijalna osnova za ozbiljenje uma i slobode, ali uma koji je izvitoperen slijepom nužnošću ekonomskog procesa, i slobode iskvarene utakmicom sukobljenih privatnih interesa. Međutim, isto to društvo ima u sebi mnogo toga što vodi prema istinski slobodnom i umstvenom udruživanju. Ono ističe neotuđivo pravo pojedinca, povećava ljudske potrebe i sredstva za njihovo zadovoljavanje, organizira podjelu rada i unapređuje vlast zakona. Ovi se elementi moraju osloboditi privatnih interesa i podvrći sili koja stoji iznad konkurentskog sistema građanskog društva, u posebno uzvišenom položaju. Ova sila je država. Hegel vidi državu kao »nezavisnu i autonomnu silu«, u kojoj su »pojedinci samo momenti«, kao »hod boga u svijetu«<sup>105</sup>. Smatrao je da je ovo sama bit države, ali, u zbilji, samo je opisivao povijesni tip države koji je odgovarao građanskome društvu.

Do ove interpretacije Hegelove države dolazimo tako što njegov pojam stavljamo u društveno-povijesnu pozadinu, koju je on sam podrazumijevao opisujući građansko društvo. Hegelova ideja države potječe iz filozofije u kojoj se gotovo srušilo liberalističko shvaćanje države i društva. Vidjeli smo da je Hegelova analiza dovela do njegovog poricanja svakog »prirodnog« sklada između posebnog i općeg interesa, između građanskog društva i države. Liberalistička ideja države na taj je način bila razorena. Da se ne bi srušio okvir građanskog poretka, zajednička se interres mora uložiti u jednu samostalnu silu, i autoritet države postaviti iznad bojišta suparničkih društvenih grupa. Hegelova »obogotvorena« država nipošto, međutim, ne odgovara fašističkoj. Ova predstavlja upravo onu razinu društvenog razvitka koju bi Hegelova država imala da »izbjegne, naime, izravnu totalitarnu vladu«.

vinu posebnih interesa nad cjelinom. Građansko društvo pod fašizmom vlada državom; Hegelova država vlada građanskim društvom. A u čije ime vlada? Prema Hegelu, u ime slobodnog pojedinca i njegovog istinskog interesa. »Bit moderne države je jedinstvo općega sa punom slobodom posebnoga i s dobrobiti pojedinaca«<sup>106</sup>. Glavina razlika između starog i modernog svijeta počiva u činjenici da u modernome o velikim pitanjima ljudskog života ne treba da odlučuje neki viši autoritet, nego slobodno čovjekovo »ja hoću«. »Ovo ja hoću ... mora imati svoje posebno mjesto u velikoj zgradi Države«<sup>107</sup>. Temeljno načelo ove države je puni razvitak pojedinca<sup>108</sup>. Njezin ustav u sve njezine političke ustanove moraju izražavati »znanje i volju svojih pojedinaca«.

Na ovom mjestu, međutim, povijesna protirvrječnost, koja leži u Hegelovoj (političkoj filozofiji, određuje ovoj sudbinu. Pojedinac (koji poznaje i želi svoj istinski interes u zajedničkom interesu — takav pojedinac, jednostavno, ne opstoji. Pojedinac opstoji samo kao privatni vlasnici subjekti divljih procesa građanskog društva, odrezani od zajedničkog interesa sebičnošću i svi me što ona sa sobom nosi. U dosegu građanskog društva nitko nije slobodan od njegovih muka.

Međutim, izvan društva leži priroda. Alko bi se mogao naći netko tko posjeduje svoju individualnost zahvaljujući svom *prirodnom*, a ne svom društvenom opstojanju, i koji je ono što jest jednostavno po prirodi, a ne po društvenim mehanizmima, taj bi mogao biti čvrsta tačka iz koje bi se moglo vladati državom. Hegel nalazi takvog čovjeka u monarhu, čovjeku koji je na svoj položaj izabran »prirodnim rođenjem«<sup>109</sup>. Konačna sloboda počiva u njemu, jer on je izvan svijeta lažne i negativne slobode i »uzvišen je iznad svega što je posebno i uslovno«<sup>110</sup>. Ja svakoga drugoga je pokvaren društvenim poretkom, koji sve oblikuje; samo monarh ne trpi takav utjecaj, pa je zato sposoban da izvede sve svoje postupke i da o njima odlučuje samo u odnosu na svoj čisti ja. On može svu posebnost izbrisati u »jednostavnoj izvjesnosti svoga ja«<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> § 260, Dodatak.  
<sup>107</sup> § 279, Dodatak.  
<sup>108</sup> § 260. i 261.  
<sup>109</sup> § 280.  
<sup>110</sup> § 279.  
<sup>111</sup> Ibid.

Mi znamo što za Hegelov sistem znači »samo-izvjesnost čista ja«: ona je bitna svojina »supstancije kao subjekta«, i tako označava istinski bitak<sup>112</sup>. Primjena ovoga načela u povijesti, napuštanje prirodne ličnosti monarha, ponovno ukazuje na poteškoću idealizma. Sloboda postaje identična sa neograničenom nužnošću prirode, a um završava u slučajnosti rođenja. Filozofija slobode opet se okreće u filozofiju nužnosti.

Klasična politička ekonomija opisala je moderno društvo kao »prirodni sistem«, čiji zakoni izgledaju kao da imaju nužnost fizičkih zakona. Ovo stanovište brzo gubi svoj čar. Marx je pokazao kako anarhičke snage kapitalizma poprimaju kvalitetu prirodnih sila dokle god nisu podvrgnute ljudskome umu, da prirodna elemenat u društvu nije pozitivan, već negativan. Čini se da je Hegel ovo slutio. On ponekad kao da se smiješi vlastitoj idealizaciji monarha, izjavljujući da su odluke monarha samo formalnosti. On je »čovjek koji kaže da i stavlja tačke na ik«<sup>113</sup>. On primjećuje da monarsi nisu značajni po intelektualnoj, ili fizičkoj snazi i da, uprkos tomu, milijuni dozvoljavaju da ovi nad njima vladaju<sup>114</sup>. Uprikos tomu, intelektualna slabost monarha poželjnija je od mudrosti građanskoga društva, osjeća Hegel.

Nevolja « Hegelom mnogo je dublja od njegovog slavljenja pruske monarhije. On nije toliko kriv za servilnost koliko za izdaju svojih najviših filozofskih ideja. Njegova politička nauka prgpušta društvo prirodi, slobodu nužnosti, um hiru. Pri tome ona održava sudbinu društvenog poretka koji tražeći slobodu propada u prirodno stanje, koje je daleko ispod uma. Dijalektička analiza građanskog društva zaključila je da društvo nije sposobno da po vlastitoj odluci uspostavi um i slobodu. Hegel je zato istakao snažnu državu, koja će postići taj cilj, i pokušao tu državu pomiriti sa idejom slobode time što je monarhiji dao jaku primjesu ustanovnosti.

Država opstoji samo posredstvom zakona. »Zakoni izražavaju sadržaj objektivne slobode ... Oni su apsolutni konačni cilj i univerzalno djelo«<sup>115</sup>. Zato je država vezana zakonima, koji su suprotnost autoritarnim dekretima. Ukupnost zakona je »opće djelo«

<sup>112</sup> Vidi gore, str. 146. i dalje.

<sup>113</sup> § 280, Dodatak.

<sup>114</sup> § 281, Dodatak.

<sup>115</sup> *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (prev. W. Wallace, kao Hegel's *Philosophy of Mind*), str. 263.

koje utjelovljuje um i volju udruženih ljudi. Ustav izražava interese svih (sada, naravno, njihove istinite, »očišćene« interese), a izvršne, zakonodavne i sudske moći samo su organi ustavnog zakona. Hegel odbacuje tradicionalnu podjelu tih sila kao štetnu po jedinstvu države; tri funkcije vlasti treba da djeluju u stalnoj i aktuelnoj suradnji. Naglasak na jedinstvu države toliko je jak da povremeno vodi Hegela do formulacija koje se približavaju organičkoj teoriji države. On izjavljuje, na primjer, da ustav, iako je »začet u vremenu, ne bi trebalo da bude smatran napravljenim« po čovjeku, nego »božanskim i vječitim«<sup>116</sup>. Takve izjave dolaze iz istih motiva koji su naveli najdalekovidnije filozofe da državu uzdignu nad svaku opasnost od kritike. Oni su zapazili da ono što najdjelotvornije povezuje sukobljene skupine vladajuće klase je strah od rušenja opstojećeg poretka.

Nećemo se zadržavati na Hegelovom prikazu ustava, jer u njemu nema ničega bitno novoga u odnosu na njegove ranije spise o tom predmetu, iako neka važna obilježja njegovog sistema zavređuju kratak osvrt. Tradicionalno trojstvo političkih sila promijenjeno je, tako da se sastoji od monarhističke, administrativne i zakonodavne sile. One se tako ukrštaju da izvršna moć pripada prvim dvjema, a uključuje i sudsku, dok zakonodavnu moć vrši vlada zajedno sa staležima. Čitav politički sistem opet teži prema ideji suverenosti, koja, iako je sada ukorijenjena u »prirodnoj« osobi monarha, i dalje prožima čitavo ustrojstvo. Usporedo sa suverenitetom (države nad antagonizmima građanskog društva, Hegel sada naglašava njezin suverenitet nad narodom (*Volk*). Narod »je onaj dio Države koji ne zna što hoće«, a čija »bi kretanja i djelatnosti bile elementarne, lišene uma, divlje i užasne«<sup>117</sup> kada se ne bi regulirale. Ovdje je, možda, Hegel opet mislio o *Volksbewegungu* svoga vremena; pruska monarhija mogla se, doista, činiti uzorom umštenosti u usporedbi sa onim teutonskim pokretom »odozdo«. Međutim, Hegelovo zagovaranje jakе ruke nad masama dio je općenitije tendencije, koja prijeti čitavom ustavnom ustrojstvu njegove države.

Država pruža jedinstvo i posebnom i općem interesu. Hegelovo gledanje na ovo jedinstvo razlikuje se od liberalističkog po tome što je njegova država nametnuta društvenim i ekonomskim mehanizmima građanskoga društva i što posjeduje nezavisne

<sup>116</sup> *Philosophy of Right*, § 273, bilješka.

<sup>117</sup> § 301. i 303, bilješka.

političke moći i ustanove. »Objektivna volja u sebi je umstvena po samoj svojoj zamisli, bez obzira da li je pojedinci spoznaju ili je žele kao predmet svoga hira«<sup>118</sup>.

Hegelovo uzdizanje državne političke moći ima, međutim, neke izrazite kritičke crte. Raspravljajući o odnosu između religije i države, on ističe da se »religija prvenstveno hvali i iskorištava u vremenu javnih nevolja, nemira i ugnjetavanja; ona se naučava da bi pružila utjehu protiv nepravde i nadu za nadoknadom u slučaju gubitka«<sup>119</sup>. On primjećuje opasnu funkciju religije u njezinoj tendenciji da čovjeka odvraća od njegovog traženja stvarne slobode i da mu plaća iluzornu odštetu za zbiljska zla. »Sigurno bi se smatralo gorkom šalom kada bi se oni koji su ugnjetavani nekim despozitom uputili na utjehe religije, a isto se tako ne smije zaboraviti da religija može poprimiti oblik mučnog praznovjerja, koje sa sobom nosi najpotpunije ropstvo i poniženje čovjeka ispod razine životinje«. U takvom slučaju neka sila se mora umiješati da bi pojedinca oslobodila od religije. Država dolazi da brani »prava uma i samosvijesti«. »Nije snaga, nego je slabost učinila u naše vrijeme religiju nekakvom raspravljачkom vrstom pobožnosti«; borba za čovjekovo povijesno ostvarenje nije religiozna, nego duruštvena i politička borba, i njezino presađivanje u neko unutrašnje svetište duše, vjere i etičnosti znači nezadovanje do jednog odavnog pređenog stupnja.

Usprkos tome, ove kritičke kvalitete umanjene su nasilničkim tendencijama, kakvih ima u svakom autoritarizmu, koje očituju svoju punu snagu u Hegelovoj nauci izvanjskog suvereniteta. Pokazali smo već kako je Hegel uzvisio nacionalne interese posebne države do položaja najvišeg i najnesumnjivijeg autoriteta u međunarodnim odnosima. Država iznosi i naglašava interese svojih članova time što ih slijedi u zajednicu, te na taj način ostvaruje njihovu slobodu i njihova prava, a razornu snagu takmičenja pretvara u sjedinjenu cjelinu. Neosporan *unutrašnji* autoritet države preduslov je za uspješno takmičenje, a ovo, opet, završava u *izvanjskom* suverenitetu. Borba pojedinaca u građanskom društvu, na život i smrt, radi međusobnog priznavanja ima kod suverenih država svoju pasliku u vidu rata. Rat je neizbježni rezultat ispita suverenosti. On nije apsolutno zlo ni slučajna nezgoda, već »etički elemenat«, jer rat postiže onu integraciju interesa ko-

<sup>118</sup> § 258.

<sup>119</sup> § 270, bilješka.

ju građansko društvo samo ne može uspostaviti. »Uspješni ratovi već su spriječili građanske sukobe i pojačali unutrašnju snagu Države«<sup>120</sup>.

Hegel je bio, dalkle, jednako ciničan kao Hobbes kada je govorio o buržoaskoj državi, i završio je potpunim odbacivanjem Međunarodnog prava. Država, konačni subjekt koji održava konkurentsko društvo, ne može se obavezati nekim višim zakonom, jer bi takav zakon značio izvanjsko skućavanje suvereniteta i uništio bi životni elemenat građanskog društva<sup>121</sup>. Među državama ne važi nikakav ugovor. Suverenitet se ne može opisati ugovorima, koji samom svojom prirodom podrazumijevaju međusobnu zavisnost stranaka. Suverene države nalaze se izvan svijeta građanske međusobne zavisnosti; one opstoje u »stanju prirode«.

Ponovno primjećujemo da slijepa priroda ulazi i odguruje na stranu samo-svjesnu racionalnost objektivnog duha.

Države se međusobno nalaze u odnosu koji je više prirodan nego pravan. Zato među njima vlada neprestana borba. One zaključuju ugovore i time međusobno uspostavljaju neki pravni odnos. Međutim, s druge strane, one su autonomne i nezavisne. Između njih, zato, pravo ne može biti zbiljsko. One mogu svojevolljno kidati ugovore i moraju neprestano biti nepovjerljive jedna prema drugoj. S obzirom na to da su u prirodnom stanju, postupaju nasilno. Svoja prava održavaju i stižu pomoću svoje vlastite snage, pa nužno mora doći do rata<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> § 324, bilješka.

<sup>121</sup> Ovu unutrašnju vezu između suvereniteta, rata i utakmice iskoristila je fašistička ideologija kao odlučujući argument protiv liberalnog kapitalizma. »Citava jedna zajednica može se uredno takmičiti samo u ratu, ili u utakmici s nekom izvanjskom zajednicom. Tako u ratu svaka zaraćena zajednica djeluje unutar sebe na osnovu suradnje, a prema vani na osnovu utakmice. Na taj način vlada iznutra red, a napolju anarhija. Očito je neizbježna okolnost svakoga društva suverenih naroda da je ono obilježeno anarhijom. Mnogostruki suverenitet samo je sinonim za anarhiju. Međunarodna anarhija popratna je pojava nacionalnog suvereniteta«. U ovom odlomku iz knjige Lawrencea Dennisa *The Dynamics of War and Revolution* (Dinamika rata i revolucije, 1940, str. 122) tačno je izložena Hegelova doktrina suvereniteta.

<sup>122</sup> *Philosophische Propädeutik*, 1, § 31, u *Samtliche Werke*, op. cit., sv. III, str. 74.

Hegelov idealizam dolazi do istog zaključka do kojeg je došao Holbesov materijalizam. Prava suvremenih država »imaju zbilju ne u općoj volji, koja je ustanovljena kao viša sila, nego u svojim posebnim voljama«<sup>123</sup>. Prema tome, njihove razmirice mogu se riješiti samo ratom. Međunarodni odnosi su arena za »razuzdavanje posebnih strasti, interesa, ciljeva, talenata, vrlina, snage, nepravda, poroka i nepredvidljivih izvanjskih okolnosti« — sam moralni cilj, »autonomija Država, izložena je slučaju«<sup>124</sup>.

Da li je, međutim, ova drama slučaja i nasilja doista konačna? Završava li um u državi i u onoj igri bezobzirnih prirodnih sila u koju se država mora nužno upustiti? U cijeloj *Filozofiji prava* Hegel je odbijao takve zaključke. Državno pravo, ako i nije vezano međunarodnim zakonom, nije još konačno pravo, nego mora odgovarati »pravu Svjetskoga duha, koji je bezuslovni apsolut«<sup>125</sup>. Država ima svoj zbiljski sadržaj u općoj povijesti (Weltgeschichte), u carstvu svjetskoga duha, koji sadrži »vrhovnu apsolutnu istinu«<sup>126</sup>. Hegel, osim toga, naglašava da svaki odnos među autonomnim državama »mora biti izvanjski. Zato mora nešto treće stajati iznad njih i sjedinjavati ih. Ovo treće je Duh koji sam sebe materijalizira u svjetskoj povijesti, i uspostavlja se kao apsolutni sudac nad Državama«<sup>127</sup>. Država, čak zakoni i dužnosti samo su »određena zbilja«; oni prelaze u višu sferu i počivaju u njoj<sup>128</sup>.

Kakva je, dakle, ova konačna sfera države i društva? U kakvom su odnosu država i društvo prema svjetskom duhu? Na ova pitanja može se odgovoriti samo ko pređemo na interpretaciju Hegelove *Filozofije povijesti*.

<sup>123</sup> *Philosophy of Right*, § 333.

<sup>124</sup> § 340.

<sup>125</sup> § 30.

<sup>126</sup> § 33.

<sup>127</sup> § 259, Dodatak.

<sup>128</sup> § 270, bilješka.

## VII

## FILOZOFIJA POVIJESTI

Za dijalektičku logiku bitak je proces u protivurječnostima koje određuju sadržaj i razvoj čitave zbilje. *Logika* je razradila vanvremensko ustrojstvo toga procesa, ali unutrašnja povezanost između logike i drugih dijelova sistema i, pogotovo, onoga što podrazumijeva dijalektička metoda uništava samu ideju vanvremenosti. *Logika* je pokazala da je istinski bitak ideja, ali ideja se razvija »u prostoru« (kao priroda) i »u vremenu« (kao duh<sup>1</sup>). Duh je samom svojom biti pod utjecajem vremena, jer opstoji samo u vremenskom procesu povijesti. Oblici duha očituju se u vremenu, a povijest svijeta predstavlja izlaganje duha u vremenu<sup>2</sup>. Na taj način, dijalektika vremenito sagledava zbilju, a »negativnost«, koja je u *Logici* određivala proces mišljenja, javlja se u *Filozofiji povijesti* kao razorna snaga vremena.

Logika je pokazala ustrojstvo uma; *Filozofija povijesti* iznosi povijesni sadržaj uma. Mogli bismo, dakle, kazati da je sadržaj uma ovdje isti kao sadržaj povijesti, iako pod sadržajem ne mislimo na mješavinu povijesnih činjenica, nego na ono što čini povijest umstvenom cjelinom, na zakone i tendencije na koje činjenice ukazuju i od kojih one dobivaju svoje značenje.

»Um je suveren svijeta«<sup>3</sup>, — prema Hegelu, ovo je hipoteza, i to jedina hipoteza u filozofiji povijesti. Ova hipoteza, po kojoj se filozofska metoda u razmatranju povijesti razlikuje od svake druge metode, ne podrazumjevaju da povijest ima određeni cilj. *Teleološki karakter povijesti (ako ga povijest uopće ima) može biti samo zaključak empirijskog proučavanja povijesti i ne može*

*se pretpostaviti a priori*. Hegel odlučno ističe da „u povijesti mišljenje treba da je podređeno onomu što je dato, činjeničnim zbiljnostima; to je njezina osnova i to je vodi«<sup>4</sup>. Zato, »povijest mora moći uzeti kakva jest. Moramo postupati povijesno-empirijski«, čudnovat pristup za jednu idealističku filozofiju povijesti.

Zakoni povijesti moraju se pokazati u činjenicama i iz njih — utoliko je Hegelova metoda empirijska. Međutim, ovi se zakoni ne mogu spoznati ako istraživanjem ne rukovodi odgovarajuća teorija. Činjenice same po sebi ne otkrivaju ništa; one jedino daju odgovor na valjana teoretska pitanja. Istinska znanstvena objektivnost zahtijeva primjenu valjanih kategorija, koje organiziraju činjenice po njihovom aktualnom značenju, a ne pasivno prihvaćene datih činjenica. »Čak obični, nepristrani historiograf, koji vjeruje i tvrdi da mu je stav takav da se samo predaje podacima koje dobiva, — da ih naprosto prihvaća — nipošto nije pasivan u pogledu upotrebe svojih misaonih snaga. On sa sobom donosi svoje kategorije i vidi pojave... isključivo preko ovih sredstava«<sup>5</sup>.

Ali kako čovjek prepoznaje koje su kategorije valjane i koja je teorija ispravna? *Odlučuje filozofija*. Ona obrađuje one opće kategorije koje upravljaju istraživanjem na svim posebnim područjima. Međutim, njihova valjanost na tim poljima se mora provjeriti činjenicama, a provjeravanje je izvršeno kada je teorija obuhvatila date činjenice na taj način da se one javljaju pod određenim zakonima i kao momenti određenih tendencija, ikoji tumače njihov slijed i međusobnu ovisnost.

Izreka da bi trebalo da filozofija dade opće kategorije za razumijevanje povijesti nije proizvoljna niti potječe od Hegela. Sve velike teorije osamnaestoga vijeka stajale su na filozofskom gladištu da je povijest napredak. Ovo shvaćanje napretka, koje se uskoro degeniralo u plitko samozadovoljstvo, u početku je sa oštrim osuđivanjem ukazivalo na jedan zastarjeli društveni poređak. Građanska klasa u sponu upotrebljavala je pojam napretka kao sredstvo za interpretaciju prošle povijesti čovječanstva kao prethistorije svoje vlastite vladavine, vladavine koja je imala da dovede svijet do zrelosti. Kada nova građanska klasa bude oblikovala svijet u skladu sa svojim interesima, govorili su oni, ne-

<sup>1</sup> *Philosophy of History*, str. 72.

<sup>2</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, ur. G. Lasson, op. cit., str. 134.

<sup>3</sup> *Philosophy of History*, str. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 8.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 11.

čuven zamah materijalnih i intelektualnih snaga učinit će čovjeka gospodarem prirode i otvorit će istinsku povijest čovječanstva. Dokle god se sve to ne materijalizira, povijest je još u stanju borbe za istinu. Ideja napretka, integralni element u filozofiji francuskog prosvjetiteljstva, tumačila je povijesne činjenice kao signale koji označavaju čovjekov put ka umu. Istina je još počivala izvan carstva činjenica — u stanju koje je tek imalo da dođe. Napredak je podrazumijeva to da će dato stanje biti negirano i da se neće nastaviti.

Ova šema vlada još i u Hegalovoj *Filozofiji povijesti*. Filozofija je bitni, kao i logički *a priori* povijesti, sve dok povijest ne dođe do razine koja odgovara ljudskim mogućnostima. Znamo, međutim, da je Hegel smatrao da je povijest postigla svoj cilj i da su ideja i zbilja našle zajedničko tlo. Hegelovo djelo, na taj način, označava vrhunac i kraj kritičke filozofske historiografije. On se i dalje osvrće na interes slobode dok se bavi povijesnim činjenicama, i još uvijek gleda na borbu za slobodu kao na jedini sadržaj povijesti. Ali ovaj interes izgubio je svoju krepkosti, a borba je došla do svog kraja.

Pojam slobode, kao što je pokazala *Filozofija prava*, slijedi uzor slobodnog vlasništva. Kao rezultat toga, povijest svijeta koju posmatra Hegel uzdiže i posvećuje povijest građanske klase, koja se zasnivala na istom uzoru. U Hegelovom začudo samopouzdanom proglašavaju kako je povijest došla do svog (kraja ima neka štura istina. Ali ona proglašava pogreb jedne klase, a ne povijesti. Pri zaključku knjige, nakon opisa restauracije, Hegel piše: »Ovo je tačka do koje je došla svijest<sup>6</sup>. Ovo jedva da zvuči kao svršetak. Svijest je povijesna svijest, i kada u *Filozofiji prava* čitamo da je »jedan oblik života ostario«, to je jedan oblik, a ne svi oblici života. Hegelu su bili otvoreni svijest i ciljevi njegove klase. Vidi se da ne sadržavaju nikakvo novo načelo podmlađivanja svijeta. Ako je ova svijest imala biti konačni oblik duha, onda je povijest ušla u carstvo od kojega dalje nije bilo napretka.

Filozofija daje historiografiji njezine opće kategorije, a te su identične sa osnovnim pojmovima dijalektike. Hegel ih je sažeo u svojim uvodnim predavanjima<sup>7</sup>. Do njih ćemo doći kasnije.

<sup>6</sup> Str. 456.

<sup>7</sup> Georg Lasson objavio je sve oblike ovog uvoda u svom izdanju Hegelove *Philosophie der Weltgeschichte*, 1920—22. Vidi napose sv. I, str. 10. et seq. i str. 31. et seq.

Najprije moramo raspraviti pojmove koje on naziva specifičnim povijesnim kategorijama.

Hipotezu na kojoj počiva *Filozofija povijesti* verificirala je već Hegelova Logika: istinski bitak je um, koji se očituje u prirodi i dolazi do svog ozbiljenja u čovjeku. Ozbiljenje se događa u povijesti, a s obzirom na to da je duh, um ozbiljan u povijesti, Hegelova teza podrazumijeva da je duh aktualni subjekt i pokretna snaga povijesti.

Naravno, čovjek je također dio prirode, i njegovi prirodni porivi i impulsi igraju u povijesti bitnu ulogu. Hegelova *Filozofija povijesti* pravednija je prema toj ulozi od mnogih empirijskih historiografija. Priroda, u obliku ukupnog zbira prirodnih uslova i uslova života, ostaje prvobitna osnova povijesti u čitavom toku Hegelove knjige.

Kao prirodno biće, čovjek je ograničen na posebne uslove — rođen je u ovom ili onom mjestu ili vremenu, pripadnik je ovog ili onog naroda, primoran je da dijeli sudbinu posebne cjeline kojoj pripada. Ali, uprkos svemu tome, čovjek je, u biti, misleći subjekt, a mišljenje, jnamo, sačinjava općenitost. Mišljenje, prvo, uzdiže ljude iznad posebnih odredaba i, drugo čini, također, mnoštvo izvanjskih stvari medijem subjektovog razvoja.

Ova dvostruka općenitost, subjektivna i objektivna, karakterizira povijesni svijet, u kojemu čovjek razvija svoj život. Povijest, kao povijest mislećega subjekta, nužno je opća povijest (*Weltgeschichte*), baš zato što »pripada carstvu Duha«. Sadržaj povijesti shvaćamo preko općih pojmova kao što su: nacija, država; poljoprivredno, feudalno, građansko društvo; despotizam, demokracija, monarhija; proletarijat, građanska klasa, plemstvo i tako dalje. Cezar, Cromwell, Napoleon su za nas rimski, engleski, francuski građani; razumijemo ih kao pripadnike njihovih naroda, koji odgovaraju društvu i državi svojega vremena. U njima se afirmira općost. Naši općeni (general) pojmovi shvaćaju ovu općost kao stvarni subjekt povijesti, tako da, na primjer, povijest čovječanstva nisu život i bitke Aleksandra Velikog, Cezara, njemačkih careva, francuskih kraljeva, raznih Cromwella i Napoleona, nego život i bitke one općosti koja se pod razni krinkama razvija preko različitih i kulturnih cjelina.

Bit ove općosti je duh, a »bit Duha je sloboda... Filozofija nas uči da sve kvalitete Duha opstoje samo preko slobode; da su sve one samo sredstvo da se dođe do slobode; da svi tiraju i



proizvode isključivo to<sup>8</sup>. Razmotrili smo te kvalitete i vidjeli da sloboda završava u samo-pouzdanju potpunoga prisvajanja; da je duh slobodan ako posjeduje i kazuje svijet 'kao svoju svojinu. Zato je sasvim razumljivo da *Filozofija povijesti* završava sređivanjem društva građanske klase i da se razdoblja povijesti javljaju kao nužni stupnjevi u ozbiljenju njegovog oblika slobode.

Istinski subjekt povijesti je opće, a ne pojedinačno; istinski sadržaj je ozbiljenje samo-svijesti slobode, a ne interesi, potrebe i akcije pojedinca. »Povijest svijeta nije drugo nego napredak svijesti o slobodi<sup>9</sup>. Ali, »prvi pogled na povijest uvjerava nas u to da postupci ljudi potječu od njihovih potreba, njihovih strasti, njihovih karaktera i talenata, i on nam usađuje uvjerenje da su talkve potrebe, strasti i interesi jedini pokretači postupaka — djelotvorni činioци u ovom prizoru djelatnosti<sup>10</sup>. Rastumačiti povijest znači, dakle, »naslikati strasti čovječanstva, njegov duh, njegove djelotvorne sile<sup>11</sup>. Kako Hegel razrješava ovu prividnu protivrječnost? Isključeno je da su potrebe i interesi pojedinaca pokretači svake povijesne djelatnosti, i da su u povijesti ima da odigra ostvarenje pojedinca. Afirmira se, međutim, nešto drugo — povijesni um. Slijedeći svoje vlastite interese, pojedinci podržavaju napredak duha, dakle vrše opću zadaću koja razvija slobodu. Hegel navodi primjer Cezarove borbe za vlast. Rušeći tradicionalni oblik rimske države, Cezar je, sigurno, bio vođen ambicijom, ali zadovoljavajući svoje lične porive, on je ostvarivao »nužnu sudbinu u povijesti Rima i svijeta«; svojim je postupcima postigao viši, umstveniji oblik političke organizacije<sup>12</sup>.

U posebnim ciljevima pojedinaca latentno je dakle jedno opće načelo — opće zato što je »nužna faza u razvoju istine<sup>13</sup>. To je tako kao da se duh služi pojedincima kao svojim nesvjesnim oruđem. Uzmimo jedan primjer iz marksističke teorije koji bi mogao objasniti vezu između Hegelove *Filozofije povijesti* i kasnijeg razvoja dijalektike. Mara je smatrao da su za vrijeme razvijenog industrijskog kapitalizma pojedinačni kapitalisti prisiljeni da svoja poduzeća prilagode brzom napretku tehnologije kako

<sup>8</sup> *Philosophy of History*, str. 17.

<sup>9</sup> Str. 19.

<sup>10</sup> Str. 20.

<sup>11</sup> Str. 13.

<sup>12</sup> Str. 30.

<sup>13</sup> Str. 29.

bi osigurali svoje profite i nadmašili svoje konkurente. Oni time smanjuju količinu radne snage koju upotrebljavaju i time, s obzirom na to da je njihov višak vrijednosti proizveden samo pomoću radine snage smanjuju profitnu stopu kojom njihova klasa raspolaže. Na taj način oni ubrzavaju tendencije raspadanja onog društvenog sistema koji žele očuvati.

Proces uma koji se vrši preko pojedinaca ne zbiva se, međutim, prirodnom nužnošću, niti ima stalan i jednolinijski tok. »Postoje mnoga znatna razdoblja povijesti u kojima kao da je ovaj razvoj prekinut, u kojima, mogli bismo čak kazati, kao da je potpuno izgubljeno čitava ogromna dobit ranije kulture, poslije kojih je, na žalost, uvijek potreban nov početak<sup>14</sup>. Postoje razdoblja »uzmicanja«, koja se izmjenjuju sa razdobljima stalnog napredovanja. Povlačenje, kada do njega dođe, nije »izvanjska slučajnost«, nego, kao što ćemo vidjeti, dio dijalektike povijesnoga mijenjanja; napredovanja ka višoj razini povijesti traži, najprije, da negativne snage, koje počivaju u čitavoj zbilji, zadobiju prevlast. Međutim, viša faza naposljetku biva dosegnuta; svaka prepreka na putu ka slobodi može se savladati uz napore samo-svjesnoga čovječanstva.

Ovo je opće načelo povijesti. To nije »zakon«, u znanstvenom smislu riječi, kakav, na primjer, vlada materijom. Materija u svom ustrojstvu i kretanju ima nepromjenljive zakone koji je nose i održavaju, ali materija nigdje nije subjekt svojih procesa niti ima nad njima bilo kakvu vlast. S druge strane, biće koje je djelatni i svjesni subjekt svoga opstojanja podliježe sasvim drugačijim zakonima. Samo-svjesna praksa postaje dio samog sadržaja zakona, tako da ovi djeluju kao zakoni samo utoliko što potpadaju pod subjektovu volju i utječu na njegove postupke. Opći zakon povijesti, u Hegelovoj formulaciji, nije naprosto napredak ka slobodi, nego napredak »u samosvijesti slobode«. Niz povijesnih tendencija postaje zakonom samo kada ih čovjek shvaća i po njima postupa. Drugim riječima, povijesni zakoni potječu samo iz čovjekove svjesne prakse i samo su u njoj aktuelni, tako da, ako, na primjer, ima neki zakon napretka ka sve višim oblicima slobode, on prestaje djelovati ako ga čovjek ne prepozna i ne izvršava. Hegelova filozofija povijesti mogla bi biti deterministička teorija, ali određujući činilac je ipak sloboda. Napredak zavisi od

<sup>14</sup> Str. 56.

čovjekove sposobnosti da shvati opći interes uma i od njegove volje i snage kojima ga ozbiljuje.

Ali ako su posebne potrebe i interesi ljudi jedini pokretači njihove djelatnosti, kako može samo-svijest slobode uopće pokretati ljudsku praksu? Da bismo odgovorili na ovo pitanje, moramo ponovo pitati: »Tko je aktualni subjekt povijesti? Čija praksa je povijesna praksa?« Reklo bi se da su pojedinci pučki instrumenti povijesti. Njihova svijest uslovljena je njihovim ličnim interesom; oni prave posao, a ne povijest. Ima, međutim, nekih pojedinaца koji se dižu iznad te razine; njihovi postupci ne ponavljaju stare uzorke, već stvaraju nove oblike života. Takvi ljudi su povijesni ljudi, *kat exochen, welthistorische Individuen*, kao što su Aleksandar, Cezar, Napoleon<sup>15</sup>. Njihovi postupci također proizlaze iz ličnih interesa, ali u njihovom slučaju ovi postaju identični s općim interesom, a ovaj uveliko nadmašuje interese neke posebne skupine: oni kuju povijesni napredak i njime upravljaju. Njihov interes se mora nužno sukobiti sa posebnim interesom vladajućeg sistema života. Povijesni pojedinci su ljudi jednog vremena u kojemu se javljaju »golemi sudari između opstojećih, priznatih dužnosti, zakona i prava, i onih mogućnosti koje su protivne ovom utvrđenom sistemu, koje napadaju i čak uništavaju njegove temelje i njegovo opstojanje«<sup>16</sup>. Ove mogućnosti čine se povijesnom pojedincu kao predmeti izbora njegove specifične moći, ali oni sadrže jedno »opće načelo«, utoliko što znače izbor jednog višeg oblika života koji je sazrio unutar opstojećeg sistema. Povijesni pojedinci na taj su način anticipirali »nužni... idući korak u napredovanju, što ga se njihov svijet imao poduhvatiti«<sup>17</sup>. Ono što su željeli i za što su se borili bila je »sama istina, za njihovo doba, za njihov svijet«. Svjesni »potreba vremena« i onoga »što je bilo zrelo za razvitak«, oni su djelovali.

Međutim, čak ni ovi povijesni ljudi nisu još aktualni povijesni subjekti. Oni su izvršitelji njezine volje, »instrumenti Svjetskoga duha«, i ne više. Oni su žrtve jedne više nužnosti koja se vrši u njihovim životima; oni su još uvijek puka oruđa povijesnog napretka.

Konačni povijesni subjekt Hegel naziva svjetskim duhom (*Weltgeist*). Njegova zbilja počiva u onim postupcima, tenden-

<sup>15</sup> Str. 29.

<sup>16</sup> Ibid

<sup>17</sup> Str. 30.

cijama, nastojanjima i ustanovama koji otjelovljuju interes slobode i uma. On ne opstoji posebno od tih zbiljnosti, i djeluje preko ovih instrumenata i posrednika. Zakon povijesti što ga predstavlja svjetski duh, djeluje tako iza leđa i iznad glava pojedinaца, u obliku jedne neodoljive bezimene sile. Prelaz od istočne kulture ka kulturi grčkoga svijeta, razvoj feudalizma, uspostavljanje buržoaskoga društva — sve ove promjene nisu bile slobodno čovjekovo djelo, nego nužni rezultati objektivnih povijesnih snaga. Hegel ovo shvaćanje svjetskoga duha naglašava da u ovim ranijim razdobljima pisane povijesti čovjek nije bio samo-svjesni gospodar svoga opstojanja. Božanska sila svjetskoga duha javljala se tada kao objektivna snaga koja vlada potupcima ljudi.

Suverenost svjetskoga duha, kako je Hegel prikazuje, pokazuje tamne crte jednoga svijeta kojim upravljaju povijesne snage umjesto da on upravlja njima. Dok su ove snage još nepoznate u svojoj istinskoj biti, one sa sobom nose bijedu i uništavanje. Povijest se tada javlja kao »klaonica, u kojoj se žrtvuju sreća naroda, mudrosti država i vrlina pojedinaca«<sup>18</sup>. Hegel, u isto vrijeme, veliča žrtvovanje pojedinačne općenite sreće, koje je posljedica toga. On to naziva »lukavstvom uma«<sup>19</sup>. Pojedinci žive nesretno, muče se i ginu, ali, iako nikada uistinu ne postižu svoj cilj, njihova nevolja i poraz upravo su sredstva pomoću kojih napreduju istina i sloboda. Čovjek nikada ne žanje plodove svoga rada, ovi uvijek pripadaju budućim generacijama. Međutim, njegove strasti i interesi ne podliježu; oni su sredstva kojrga podržavaju u njegovom radu u službi jedne više sile i višega interesa. »Ovo se može nazvati lukavstvom uma — to što on pokreće strasti da za njega rade, dok pojedinac čije se opstojanje razvija pomoću takvog podstreka plaća kaznu i trpi gubitak«<sup>20</sup>. Pojedinci doživljuju neuspjeh i prolaze; ideja pobjeđuje i vječna je.

Ideja pobjeđuje upravo zato što pojedinci ginu poraženi. Nije »Ideja ono što je uvučeno u suprotnosti i borbe i što se izlaže opasnosti. Ona ostaje u pozadini, nedirnuta i neozlijeđena«, dok su »pojedinci žrtvovani i napušteni. Ideja plaća kaznu opstanka i prolaznosti ne sama nego pomoću strasti pojedinaca«<sup>21</sup>.

Str. 21.

<sup>19</sup> Str. 33.

<sup>20</sup> Ibid

<sup>21</sup> Ibid

Može li se, međutim, ova ideja i dalje smatrati otjelovljenjem istine i slobode? Kant je emfatički naglašavao da bi protivrječilo čovjekovoj prirodi kada bi se on iskorištavao kao puko sredstvo. Samo nekoliko desetljeća kasnije Hegel se izjašnjava za »ideju da se pojedinci njihove želje i njihovo zadovoljavanje,... žrtvuju, i da se njihova sreća prepusti carstvu slučaja, kojemu ona i pripada, i da se uzme kao općenito pravilo da pojedinci pripadaju kategoriji sredstava«<sup>22</sup>. On priznaje da čovjek, kada je jednostavno predmet viših povijesnih procesa, može biti sam po sebi ciljem na području etičnosti i religije.

Svjetski duh je hipostatički povijesni subjekt; on je metafizički nadomjestak zbiljskog subjekta, nedokučivi bog jednog onemogućivanog čovječanstva, skriven i strašan kao što je kalvinistički bog; pokretač jednoga svijeta u kojemu se sve što se zbiva dešava uprkos svjesnim čovjekovim djelatnostima i na račun njegove sreće. »Povijest... nije pozornica sreće. Razdoblja sreće su prazne stranice u njoj«<sup>23</sup>.

Međutim, ovoj metafizički subjekt poprima konkretni oblik čim Hegel postavi pitanje o tome kako se svjetski duh materijalizira. »U kakvoj građi je izvedena ideja Uma?« Svjetski duh teži za tim da ozbilji slobodu — može se materijalizirati samo u zbiljskom carstvu slobode, to jest u *državi*. U njoj je svjetski duh, može se kazniti, institucionaliziran; u njoj se nalazi samo-svijest preko koje djeluje povijesni zakon.

*Filozofija povijesti* ne razmatra ideju države (kao što je to činila *Filozofija prava*), ona smatra njezine konkretne povijesne oblike. U Hegelovoj poznatoj šemi razlikuju se tri glavna povijesna stupnja u razvitku slobode: istočnjački, grčko-rimski i njemačko-kršćanski.

Istočnjaci nisu dosegli spoznaju da je Duh — čovjek kao takav — slobodan, i zato što to ne znaju, oni nisu slobodni. Oni znaju samo da je *jedan slobodan*. Ali upravo zato sloboda toga jednoga je samo hir... Taj *jedan* je zato samo Despot, a ne slobodan čovjek. Svijest o slobodi prvo se pojavila u Grka, i zato su oni bili slobodni, ali oni, kao i Rimljani, znali su samo da su *neki* slobodni — ne čovjek kao takav... Grci su zato imali robove, i čitav njihov život

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Str. 26.

i održanje njihove sjajne slobode bili su povezani sa ustanovom ropstva... Njemačke nacije, pod utjecajem kršćanstva, prve su postigle svijest da je čovjek kao čovjek slobodan: da je *sloboda* Duha ono što sačinjava njegovu bit<sup>24</sup>.

Hegel razlikuje tri tipična državna oblika, koji odgovaraju trima glavnim fazama u razvoju slobode. »Istoik je znao i zna sve do danas da je samo Jedan slobodan, grčki i rimski svijet da su neki slobodni, njemački svijet zna da su svi slobodni. Prvi politički oblik što ga primjećujemo u povijesti je zato despotizam, drugi je demokracija i aristokracija, treći monarhija«. U početku ovo nije ništa drugo nego aristotelovska tipologija primjenjena na opću povijest. Monarhistički oblik zauzima prvo mjesto, kao savršeno slobodan državni oblik, zahvaljujući svojoj vladavini pravde i zakona prema ustavnim garancijama. »U monarhiji... postoji jedan gospodar i nikakvi kmetovi, jer je ona ukinula kmetstvo; u njoj se priznaju Pravo i Zakon; ona je izvor zbiljske slobode. Na taj način, u monarhiji se hir pojedinaca drži u potčinjenosti i uspostavlja zajednički vladavinski interes«<sup>25</sup>. Hegelov se sud ovdje zasniva na činjenici da on modernu apsolutističku državu smatra napretkom u odnosu na feudalni sistem. On misli na snažnu centraliziranu buržoasku državu, koja je nadvladala revolucionarni teror iz godine 1793. Sloboda, pokazuje on, počinje svojim, razvija u sebi opću vlast zakona, koja priznaje i obezbjeđuje jednako pravo na svojinu, i završava u državi koja je sposobna da izađe na kraj sa antagonizmima koji prate slobodu svojine. Prema tome, povijest slobode završava dolaskom moderne monarhije, koja je u Hegelovo vrijeme postigla taj cilj.

*Filozofija prava* završila je iskazom da je pravo države podređeno pravu svjetskoga duha i sudu opće povijesti. Hegel sada razvija ovaj stav. On pojedinim državnim oblicima dodjeljuje mjesto koje im pripada u toku povijesti, dovodeći najprije svaki od njih u vezu sa povijesnim razdobljem koje predstavlja. Hegel ne želi kazati da je istočnjački svijet poznavao samo despotizam, grčko-rimski samo demokraciju a njemački samo monarhiju. Njegov šema, naprotiv, podrazumijeva da je despotizam politički oblik koji najbolje odgovara materijalnoj i intelektualnoj kulturi Istoka, a drugi politički oblici drugim odgovarajućim povijesnim

<sup>24</sup> Str. 18; vidi, također, str. 104—10.

<sup>25</sup> Str. 399.

razdobljima. On, poslije toga, naglašava da je jedinstvo države uslovljeno vladajućom nacionalnom kulturom, to jest da država zavisi od takvih činilaca kao što su zemljopisni smještaj i prirodne, rasne i društvene osobine naroda. Ovo je sadržaj njegovog pojma narodnog duha (*Volksgeist*<sup>26</sup>). Ovaj je očitovanje svjetskog duha na datom stupnju povijesnog razvitka; on je subjekt nacionalne povijesti u istom smislu u kojemu je svjetski duh subjekt opće povijesti. Nacionalna povijest mora se razumijeti preko opće povijesti. »Svaki pojedini Narodni genij treba da bude shvaćen kao da je samo pojedinac u procesu Opće povijesti«<sup>27</sup>. O povijesti jednog naroda treba da sudimo prema onomu što je pridonio napredovanju čitavog čovječanstva prema samo-svijesti slobode<sup>28</sup>. Razni narodi ne daju jednak prilog, samo neki provode djelotvorno ovaj napredak. To su svjetsko-povijesni narodi (*Welthistorische Volkgeister*). Odlučujući skokovi prema novim i višim oblicima života javljaju se u njihovoj povijesti, dok drugi narodi igraju manje uloge.

Sada se može odgovoriti na pitanje o odnosu neke posebne države prema svjetskome duhu. Svaki oblik države mora se ocijeniti prema tome da li odgovara stupnju povijesne svijesti koji je čovječanstvo doseglo. Sloboda u različitim povijesnim razdobljima ne znači i ne može da znači istu stvar, jer u svakom razdoblju jedan tip slobode je onaj koji je istinit. Država se mora graditi na priznavanju te slobode. Njemački svijet je preko reformacije proizveo u svom razvoju onu vrstu slobode koja priznaje bitnu jednakost ljudi. Ustavna monarhija izražava i integrira ovaj oblik društva. Ona je, za Hegela, izvršenje ozbiljavanja slobode.

Promotrimo sada opće ustrojstvo povijesne dijalektike. Od Aristotela nadalje povijesno mijenjanje je suprotstavljano mijenjanju u prirodi. Hegel se, takođe, držao te razlike. On kaže da je povijesno mijenjanje »napredovanje prema nečem boljem, savr-

<sup>26</sup> Str. 50—54; vidi, također, str. 64.

<sup>27</sup> Str. 53.

<sup>28</sup> Odlučujuća razlika između Hegelovog pojma *Volksgeista* i načina na koji je isti pojam upotrebljavala *Historische Schule* sastoji se u tome što je ova škola shvaćala *Volksgeist* više u smislu prirodnog, nego umstvenog razvoja, te ga je suprotstavljala višim vrednotama koje je postavljala u općoj povijesti. Kasnije ćemo vidjeti da shvaćanje *Historische Schule* pripada pozitivističkoj reakciji na hegelovski racionalizam.

šenijem«, dok mutacije u prirodi »ispoljavaju samo kruženje koje se neprestano ponavlja«<sup>29</sup>. Samo se u povijesnim promjenama javlja nešto novo. Povijesno mijenjanje je zato *razvoj*. »Sve zavisi od shvaćanja načela ovog razvoja«. Ovo načelo, u prvom redu, podrazumijeva da opstoji neka latentna »sudbina, mogućnost koja teži za tim da se ozbilji«. Ovo je očigledno u slučaju živoga bića, čiji je život razvijanje mogućnosti sadržanih u klici, i njihovo stalno aktualiziranje, ali najviši oblik razvitka postiže se samo onda kada nad čitavim procesom vlada samo-svijest. Život mislećega subjekta jedini je koji se može nazvati samo-ozbiljenjem, u strogom smislu riječi. Misleći subjekt »proizvodi sebe, proširuje se *aktualno* u ono što je uvijek bio *potencijalno*«<sup>30</sup>. On postiže ovaj rezultat utoliko što se svaki posebni egzistencijalni uslov ukida mogućnostima koje u njemu počivaju, i preobražava u novi uslov koji ispunjava te mogućnosti. Kako se taj proces očituje u povijesti?

Misleći subjekt živi u povijesti, a država, u velikoj mjeri, pruža egzistencijalne uslove njegovog povijesnog života. Država opstoji kao opći interes među pojedinačnim djelatnostima i interesima. Pojedinci doživljavaju ovu općost u različitim oblicima, od kojih je svaki bitna faza u povijesti svake države. Država se prvo javlja kao neposredno, »prirodno« jedinstvo. Na tom stupnju društveni antagonizmi se još nisu pojačali, i pojedinci su zadovoljni u državi, a da svjesno ne suprotstavljaju svoje pojedinačnosti zajednici. Ovo je zlatna mladost svakog naroda i zlatna mladost opće povijesti. Prevladava nesvjesna sloboda, ali zato što je nesvjesna, ona je stupanj puke potencijalne slobode aktualna sloboda dolazi samo sa samo-sviješću slobode. Vladajuća mogućnost treba da se aktualizira, čineći to, ona razbija nesvjesni stupanj ljudske organizacije.

Pokretale ovoga procesa je mišljenje. Pojedinci postaju svjesni svojih mogućnosti i organiziraju svoje odnose u skladu sa svojim umom. Narod sastavljen od takvih pojedinaca »shvatio je načelo svog života i uslova, znanost svojih zakona, prava i etičnosti, i svjesno je organiziraodržavu«<sup>31</sup>.

Ova je država također podložna mišljenju, elementu koji konačno vodi njezinom uništenju, istom elementu koji je ovoj drža-

» Ibid., str. 54.

<sup>30</sup> Str. 55.

<sup>31</sup> Str. 76.

vi podao njezin oblik. Društvena i politička zbilja ne može se ni na koje vrijeme podvrgnuti zahtjevima uma, jer država nastoji očuvati interes onoga što jest i, na taj način, vezati snage koje teže višem povijesnom obliku. Prije ili kasnije slobodna umstvenost mišljelja mora doći u sukob sa 'racionalizacijama datog životnog poretka.

Hegel je u tom procesu vidio općeniti povijesni zakon, koji je podjednako neizmjenljiv kao i samo vrijeme. Nikakva sila ne može, u krajnjoj liniji, zaustaviti hod misli. Mišljenje nije bezopasna djelatnost, nego pogibeljna, djelatnost koja će građane, čim počne među njima kolati i određivati njihovu praksu, natjerati da stave u pitanje i čak da potkopaju tradicionalne oblike kulture. Ovu razornu dinamiku mišljenja Hegel je ilustrirao pomoću jednog starog mita.

Bog Kronos Vladao je najprije nad životima ljudi, njegova vlast je značila Zlatno doba, u kojemu su ljudi živjeli u neposrednom međusobnom jedinstvu i u jedinstvu sa prirodom. Ali, Kronos je bio bog vremena, a vrijeme je progutalo vlastitu djecu. Sve što je čovjek postigao bilo je razoreno, ništa nije ostalo. Tada je samog Kronosa progutao Zeus, sila snažnija od vremena. Zeus je bio bog koji je proizveo um i štitio umjetnost; on je bio »politički bog« koji je stvorio državu i učinio je djelom samo-svjesnih i moralnih pojedinaca. Ovu državu rodili su i održavali um i etičnost; ona je bila nešto što je moglo ustrajati i izdržati, — činilo se da proizvodna moć uma dovodi vrijeme do zastoja. Međutim, ovu moralnu i umstvenu zajednicu razorila je ista ona snaga koja ju je stvorila. Načelo mišljenja, umovanja i znanja razorilo je krasnu umjetninu koja je bila država, a Zeus, koji je ukinuo uništavajući snagu vremena, bio je i sam progutan. Djelo mišljenja bilo je razoreno mišljenjem. Mišljenje je tako uvrćeno u proces vremena, i snaga koja je prisilila znanje, u *Logici*, da negira svaki posebni sadržaj pokazuje se, u *Filozofiji povijesti*, kao negativitet samog vremena. Hegel kaže: »Vrijeme je negativni elemenat u osjetilnom svijetu. Mišljenje je taj isti negativitet, ali je to njegov najdublji, beskonačni oblik .. «<sup>32</sup>.

Razornu dinamiku mišljenja Hegel je povezao sa *povijesnim* napretkom prema »općenitosti«. Ukidanje nekog datog oblika države u isto vrijeme je prelaz prema višem obliku države, koji je »opciji« od prethodnog oblika. Čovjekova samo-svjesna djelatnost,

<sup>32</sup> Str. 77.

u jednu ruku, »uništava zbilju, postojanost onoga što jest, ali, u isto vrijeme, dobiva, u drugu ruku, bit, pojam, općost«<sup>33</sup>. Prema Hegelu, povijesnomu napretku prethodi napredak mišljenja, a taj ga i vodi. Čim je mišljenje oslobođeno svoje povezanosti s vladajućim stanjem stvari, ono ide dalje od pojavnosti stvari i pokušava doseći njihov pojam. Međutim, pojam obuhvaća bit stvari, za razliku od njihove pojave — vladajući uslovi pokazuju se kao ograničene posebnosti koje ne iscrpljuju mogućnosti stvari i ljudi. Oni koji prijanjaju uz načela uma, ako uspiju da uspostave nove društvene i političke uslove, pokušat će, pomoću svoje više pojmovne spoznaje, utjeloviti više tih mogućnosti u poredak života. Hegel je vidio kako povijest napreduje bar toliko da se bitna sloboda i jednakost ljudi sve više priznaju i da se sve više ukidaju posebna ograničenja te slobode i jednakosti.

Kada mišljenje postane pokretač prakse, ono ozbiljuje opći sadržaj datih povijesnih uslova time što razara njihov posebni oblik. U razvoju čovječanstva Hegel je gledao proces kretanja prema zbiljskoj općenitosti u državi i društvu. »Povijest svijeta je podvrgavanje (*Zucht*) neobuzdane prirodne volje općenitosti i subjektivnoj slobodi«<sup>34</sup>. U *Logici* označio je Hegel pojam kao jedinstvo općega i posebnoga, i kao carstvo subjektivnosti i slobode. U *Filozofiji povijesti* primijenio je iste ove kategorije na konačni cilj povijesnog razvitka, to jest na državu u kojoj je sloboda subjekta u svjesnom jedinstvu sa cjelinom. Napredak pojmovnog mišljenja, shvaćanje pojma, ovdje je povezano sa napretkom slobode. Na taj način, *Filozofija povijesti* dala je povijesnu ilustraciju ove bitne veze između slobode i pojma koja je rastumačena u *Logici*. Hegel je objasnio ovu vezu analizom Sokratovog djela. Umjesto da napravimo pregled sadržaja Hegelove *Filozofije povijesti*, razmotrit ćemo njegovu analizu sokratovskog doprinosa.

Hegel počinje opisom ranog razdoblja grčkog grada-države, za vrijeme kojega »subjektivnost volje« još nije bila probuđena unutar prirodnog jedinstva *polis*a. Zakoni su opstojali i građani su ih poštovali, ali su na njih gledali kao da oni imaju »prirodnu nužnost«<sup>35</sup>. Ovo je bilo razdoblje velikih ustava (Thales, Tales/Bias, Solon). Smatralo se da zakoni važe zato što su zakoni; slo-

<sup>33</sup> Str. 77.

<sup>34</sup> Str. 104.

<sup>35</sup> Str. 252.

boda i pravo ostajali su samo u obliku običaja (*Gewohnheit*). Prirodni, istakli karakter ove države učinio je »demokratski ustav... ovdje jedino mogućim; građani još nisu bili svjesni niti posebnih interesa, pa, prema tome, niti ijednog elementa kvarenja...«<sup>36</sup>. Odsustvo svjesne subjektivnosti bilo je uslov neometanog funkcionisanja demokracije. Interes zajednice mogao se »povjeriti volji i odluci građana« zato što ti građani još nisu imali autonomnu volju, koja bi se, u svakom trenutku mogla okrenuti protiv zajednice. Hegel je proglasio da ovaj momenat važi za svaku demokraciju. On drži da istinska demokracija izražava jednu ranu fazu ljudskog razvoja, fazu koja prethodi onoj u kojoj je pojedinac emancipiran, i koja je nespojiva sa emancipacijom. Njegova se ocjena očito temelji na uvjerenju da će napredak društva nužno uroditi sukobom između interesa pojedinca i zajednice. Društvo ne može osloboditi pojedinca, a da ga ne odvoji od zajednice i da njegovu želju za subjektivnom slobodom ne suprotstavi zahtjevima cjeline. Hegel ovdje podrazumijeva da je razlog zbog kojega je grčki grad-država mogao biti demokracija taj što se on sastojao od iradana koji još nisu svjesni svoje bitne pojedinosti. Hegel je smatrao da je društvo emancipiranih pojedinaca u oporbi prema demokratskoj homogenosti.

Činilo se, prema tome, da svako priznavanje pojedinačne slobode podrazumijeva razbijanje stare demokracije. »Sama subjektivna sloboda, koja čini načelo i određuje posebni oblik slobode u našem svijetu, koja čini apsolutnu osnovu našeg političkog i vjerskog života, nije se mogla u Grčkoj očitovati drugačije nego kao razorni elemenat«<sup>37</sup>.

Ovaj razorni elemenat unio je u grčku grad-državu Sokrat, koji je naučavao upravo onu »subjektivnost« koju je Hegel nazivao razornim elementom u staroj demokraciji.

»U Sokratu je... načelo subjektivnosti (*Innerlichkeit*) — apsolutne nezavisnosti mišljenja — postiglo svoj slobodni izraz«<sup>38</sup>. Sokrat je naučavao da »čovjek mora otkriti i u sebi prepoznati ono što je Pravo i Dobro, te da je to Pravo i Dobro po svojoj prirodi opće«. Ima u državi lijepih stvari, dobrih i hrabrih postupaka, istinitih sudova, pravednih sudaca, — ali opstoji nešto što

<sup>34</sup> Ibid.  
<sup>37</sup> Ibid.  
" Str. 269.

je ono lijepo, dobro, hrabro itd., ono je više od svih tih posebno i zajedničko njima svima, čovjek ima ideju lijepog, dobrog itd. u svom pojmu ljepote, dobrote itd. Pojam obuhvaća ono što je istinski lijepo i dobro, a Sokrat je mislećemu subjektu dao zadaću da otkrije tu istinu i da je podržava nasuprot svakom izvanjskom autoritetu. Sokrat je time izdvojio istinu kao jednu općost, a poznaju ove općosti pridao je autonomnom mišljenju pojedinca. Time je »istakao pojedinca kao subjekta sivih konačnih odluka, nasuprot domovini i običajnoj etičnosti«<sup>39</sup>. Sokratova načela pokazuju, tako, »revolucionarnu oporbu prema atenskoj državi«<sup>40</sup>. Bio je osuđen na smrt. Ovaj postupak opravdan je utoliko što su Atenjani osudili svog »apsolutnog neprijatelja«. S druge strane, smrtna osuda sadržavala je »duboko tragični« elemenat, jer su Atenjani njome, također, osudili svoje društvo i svoju državu. Jer, njihova je osuda priznavala da se »ono što su zamjerali Sokratu već duboko ukorijenilo među njima«<sup>41</sup>.

Tako je poslije obrata u razvoju mišljenja slijedio odlučujući povijesni obrat. Filozofija je počela razrađivati opće pojmove, a ovo je bio preludij jedne nove faze u državnoj povijesti. Opći su pojmovi, međutim, apstraktni pojmovi, i »konstrukcija apstraktnog Države« bio je udarac za same temelje opstojeće države. Homogenost grada-države bila je postignuta isključenjem robova, drugih grčkih građana i »barbara«. Iako sam Sokrat možda nije razvio ovu implikaciju, apstraktni opći pojmovi samom svojom prirodom podrazumijevaju prelaženje preko svake posebnosti i zastupanja slobodnog subjekta, čovjeka kao čovjeka.

Isti proces koji je apstraktno mišljenje učinio prebivalištem istine emancipirao je pojedinca kao zbiljski »subjekt«. Sokrat nije mogao učiti ljude apstraktnom mišljenju, a da ih ne oslobodi tradicionalnih mjerila mišljenja i opstojanja. Kao što je to zastupala *Logika*, slobodni subjekt je uistinu usko povezan sa pojmom. Slobodni se subjekt javlja samo kada pojedinac više ne prihvaća dati poredak stvari, nego mu se suprotstavlja zato što je upoznao pojam stvari i naučio da istina ne leži u tekućim normama i mišljenjima. On ovo ne može znati ako se nije odvažio na apstraktno mišljenje. Ono mu daje nužnu »odvojenost« od vladajućih mjerila

<sup>39</sup> Str. 269—70.

<sup>40</sup> Str. 270.

<sup>41</sup> Ibid.

la, i, u obliku kritičkog, oporbenog mišljenja, ono čini medij u kojemu se slobodni subjekt kreće.

Kada se načelo subjektivnosti prvi put pojavilo, sa Sokratom, ono se nije moglo konkretizirati ni učiniti temeljem države i društva. To načelo je prvi put zbiljski nastupilo sa kršćanstvom i time »se prvi put javilo u religiji«.

(Njegovo uvođenje u) različite odnose aktualnog svijeta podrazumijeva jedan širi problem nego što je njegovo jednostavno usađivanje u svijet, problem čije rješenje i primjena zahtijevaju strog i dugačak kulturni proces. Kao dokaz za to možemo primijetiti da ropstvo nije prestalo neposredno nakon prihvatanja kršćanstva. Ni sloboda nije odmah pobijedila u državama, niti su vlade i ustavi odmah prihvatili umnu organizaciju, ili priznali slobodu za svoju osnovu. Ta primjena kršćanskih načela na političke odnose, temeljito oblikovanje društva po tim načelima i njegovo prožimanje tim načelima je proces ikoji je identičan sa samom poviješću<sup>42</sup>.

Njemačka reformacija označava prvi uspješan pokušaj da se načelo subjektivnosti uvede u društvene i političke odnose koji se mijenjaju. Jedinu odgovornost za njegova djela ono daje slobodnom subjektu, i u ime kršćanske slobode i ljudske jednakosti osporava tradicionalni sistem autoriteta i privilegija. »Dok pojedinač, dakle, zna da je ispunjen Božanskim duhom, svi {izvanjski odnosi koji su do sada vladali} ... su *ipso facto* ukinuti; više nema razlike između svećenika i svjetovnjaka, više nema klase koja bi posjedovala supstanciju istine kao supstanciju duhovnih i svjetovnih bogatstava Crkve«. Najunutrašnjija čovjekova subjektivnost priznata je kao »ono što može i mora doći u posjed istine, a ova subjektivnost je zajednička svojina *čitavog čovječanstva*«<sup>43</sup>.

Hegelova slika reformacije podjednako je pogrešna kao i njegov opis kasnijeg društvenog razvoja, i to zbog toga što ideje s kojima je moderno društvo slavilo svoj uspon brka sa zbiljom toga društva. To ga je odvelo u harmonističku interpretaciju povijesti, — po kojoj je prelaz na *novi* povijesni oblik u isto vrijeme napredak ka *višem* povijesnom obliku — u izopačenu inter-

<sup>42</sup> Str. 18.  
<sup>43</sup> Str. 416.

pretaciju, jer protiv nje svjedoče sve žrtve ugnjetavanja i nepravde, kao i sve uzaludne patnje i žrtve u povijesti, interpretacija je tim izopalčenija što negira kritičke implikacije dijalektike i uspostavlja harmoniju između napretka mišljenja i procesa zbilje.

Hegel nije, međutim, smatrao da je čovjekovo povijesno ozbiljavanje *postojano* napredovanje. Povijest čovjeka za njega je u isto vrijeme bila povijest čovjekova otuđenja (*Entfremdung*).

»Ono za čim Duh izbiljski teži je ozbiljenje njegova pojma, ali pri tom, on sklanja taj cilj sa svog vlastitog vidika, te je ponosan i zadovoljan u tom otuđenju od vlastite biti«<sup>44</sup>. Ustanove što ih čovjek osniva i kultura koju stvara razvijaju svoje vlastite zakone, i čovjekova sloboda im se mora prilagoditi. Čovjek je nadvladan sve većim bogatstvom svoje ekonomske, društvene i političke okoline i zaboravlja da je on sam, njegov slobodni razvitak, konačni cilj svih tih djela; umjesto toga on se predaje njihovom uplivu. Ljudi uvijek teže za održavanjem jedine uspostavljene kulture, i pri tom podržavaju svoje vlastito onemogućavanje. Čovjekova povijest je povijest njegova otuđenja od vlastitog interesa i, samim tim, povijest ozbiljenja toga interesa. Sakrivanje čovjekova istinskoga interesa u njegovom društvenom svijetu dio je »lukavstva uma« i jedan od onih »negativnih elemenata« bez kojih nema napretka ka višim oblicima. Marx je bio prvi koji je rastumačio porijeklo i značenje tog otuđenja; Hegel jedva da je imao nešto više od općenite intuicije o njegovom značenju.

Hegel je umro godine 1831. Prethodna godina donijela je prve revolucionarne potrese političkom sistemu restauracije — istom onom sistemu za koji je Hegel smatrao da predstavlja ozbiljenje uma u građanskom društvu. Država se počela klimati. U Francuskoj su Burboni bili izbačeni julskom revolucijom. Britanski politički život bio je razdiran vrućim diskusijama o zakonskom prijedlogu o reformi, koji je predviđao dalekosežne promjene u engleskom izbornom sistemu, promjene u korist gradske buržoazije i u korist jačanja parlamenta na račun krune.

Pokret u Francuskoj i Engleskoj doveli su samo do prilagođavanja države vladajućim odnosima sila, tako da proces demokratizacije, koji se razvijao u političkim oblicima, nigdje nije prekoračio grance društvenog sistema građanskog društva. Usprikos tome, Hegel je dobro poznao opasnosti čak i malih preobrazaja koji su se zbivali. Znao je da bi dinamika koja postoji u gra-

<sup>44</sup> Str. 55.

đanskom društvu, alko bi se odvojila od zaštitnič'kih državnih mehanizama, u svakom trenutku mogla osloboditi snage koje bi potresle čitav sistem.

Jedan od Hegelovih posljednjih spisa, objavljen u godini u kojoj je umro, bio je podulji referat o engleskom zakonskom prijedlogu o reformi. On sadrži oštru 'kritiku prijedloga i tvrdi da prijedlog slabi suverenost monarha, time što predviđa takav parlamenat koji bi »apstraktna načela« francuske revolucije suprotstavio konkretnoj hijerarhiji države. On opominje da će jačanje parlamenta, naposljetku, osloboditi zastrašujuću silu »naroda«. Reforma bi se u datoj situaciji naglo mogla pretvoriti u revoluciju. Ako bi zakonski prijedlog uspio:

... borba bi mogla postati još opasnija. Više ne bi bilo nikakve više sile koja bi posredovala između interesa pozitivnog privilegija i zahtjeva za zbiljskom slobodom, koja bi ove mogla ograničiti i pomiriti. U Engleskoj, naime, monarhički elemenat nema silu što je imaju druge države, kojom su one mogle izvršiti prelaz od zakonodavstva koje se zasniva samo na pozitivnim pravima na zakonodavstvo koje se zasniva na načelima zbiljske slobode. Druge su države uspjele izvršiti preobražaje bez prevrata, nasilja i pljačke, u Engleskoj bi preobražaj imao da se provede pomoću jedne druge snage, pomoću naroda. Opozicija, ikoja se gradi na programu koji je do sada bio nepoznat parlamentu i koja osjeća da svoj utjecaj ne može proširiti na druge stranke u parlamentu, mogla bi biti navedena na to da svoju snagu potraži u narodu; tada bi ona, umjesto da postigne reformu, proizvela revoluciju<sup>45</sup>.

Rudolf Haom (Hajm), koji je Hegela interpretirao prema njemačkom liberalizmu, priznao je da je Hagelov članak više dokumenat straha i nespokojstva negoli reakcionarne političke filozofije, jer »Hegel se nije protivio tendenciji i sadržaju zakonskog prijedloga reforme, nego se plašio opasnosti reforme kao takve«<sup>46</sup>. Hegelova vjera u čvrstoću države restauracije bila je

<sup>45</sup> »Ueber die Englische Reformbill« (O engleskom zakonskom prijedlogu o reformi) u *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, str. 326.

<sup>46</sup> *Hegel und seine Zeit* (Hegel i njegovo doba), Berlin 1857, str. 456.

ozbiljno poljuljana. Reforma bi, možda, mogla biti dobra stvar, ali ova država ne bi mogla dozvoliti slobodu reforme, a da ne dovede u opasnost sistem sile na kojoj počiva. Hegelov članak o zakonskom prijedlogu reforme nije dokumenat koji izražava vjeru ili pouzdanje u to da će opstojeći oblik države vječito trajati u istoj mjeri u kojoj to nije ni njegov Predgovor *Filozofiji prava*. I tamo Hegelova filozofija završava u sumnji i rezignaciji<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Vidi Hegelova pisma Goschelu (13. decembra 1830) i Schultzu (29. januara 1831); usp. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Hegel i država), München, 1920, sv. II, str. 220.



DIO II

RAZVOJ TEORIJE DRUŠTVA

## UVOD

### OD FILOZOFIJE DO DRUŠTVENE TEORIJE

Prijelaz sa filozofije na oblast države i društva bio je sastavni unutrašnji dio Hegelovog sistema. Njegove osnovne filozofske ideje ostvarile su se u osobitom povijesnom obliku što su ga poprimili država i društvo, i taj oblik je dobio središnju važnost za jedan novi teorijski interes. Filozofija je, na taj način, prešla u društvenu teoriju. Da bi se shvatio učinak Hegelove filozofije na kasniju društvenu teoriju, potrebno je da malo sikrenemo od običnog načina objašnjavanja.

Tradicionalni prikaz hegelovske filozofije, poslije Hegelove smrti, počinje isticanjem činjenice da se hegelovska Skola razdvojila u desno i lijevo krilo. Desno krilo, koje se sastojalo od Micheleta (Mišele), Goschela, ((Gešel), Johanna Eduarda Erdmana (Erdman), Gablera i Rosekranza (Rozenkranc), da spomenemo samo najreprezentativnije mislioe ove grupe, prihvatilo je i razradilo konzervativne tendencije u hegelovskom sistemu, osobito u logici, metafizici, filozofiji prava i filozofiji religije. Lijevo krilo, koje su između ostalih sačinjavali David Friedrich Strauss (štraus), Edgar i Bruno Bauer, Feuerbach (Fojerbah) i Ciszkowski (Čiškovski), razvilo je kritičke tendencije u Hegelu, počinjući to jednom povijesnom interpretacijom religije. Ova druga grupa došla je u sve veći i veći društveni i politički sukob sa restauracijom i završila je ili u .adikalnom socijalizmu i anarhizmu, ili u liberalizmu koji je nosio sitnoburžoaski pečat.

Sredinom devetnaestog vijeka utjecaj hegelovstva bio je gotovo mrtav. Doživio je svoj preporod u posljednjim desetljećima toga vijeka u britanskom hegelovstvu (Green /Grin/, Bradley /Bredli/, Bosanquet /Bosanket/), a još kasnije je dobio nov politički zamah u Italiji, gdje je interpretacija Hegela upotrebljena kao priprema za fašizam.

U potpuno drugačijem obliku hegelovska dijalektika postala je, također, sastavnim dijelom marksističke teorije i njezine lenjinističke interpretacije. Izvan ovih glavnih linija, izvjesni Hegelovi pojmovi našli su svoje mjesto u sociologiji (npr. u djelu Lorenza von Steina /Štajna/), u pravnoj nauci (povijesna škola; Lasalle /Lasal/) i na području povijesti (Drovsen, /Drojsen/, Ranke).

Takav prikaz, iako je, doduše, formalno točan, malo je suviše šematičan i ne vodi računa o izvjesnim važnim razlikama. Tako, npr., povijesno nasljedstvo Hegelove filozofije nije prešlo »hegelovcima« (kako desnice, tako i ljevice) — nisu oni bili ti koji su održali u životu istinski sadržaj te filozofije. Kritičke tendencije hegelovske filozofije, naprotiv, preuzela je i nastavila marksistička društvena teorija, dok je u svim ostalim vidovima povijest hegelovstva postala povijest borbe protiv Hegela, u kojoj je on upotrebljen kao simbol za sve ono čemu su se suprotstavljale nove intelektualne (a u priličnoj mjeri čak i praktičke, političke) težnje.

Hegelov sistem dovodi do završetka čitavu epohu u modernoj filozofiji, koja je počela Descartesom i koja je otjelovljivala osnovne ideje modernoga društva. Hegel je bio posljednji koji je svijet interpretirao kao um, a prirodu i povijest podjednako podvrgao mjerilima mišljenja i slobode. U isto vrijeme, on je priznavao društveni i politički poredak što su ga ljudi postigli kao osnovu na kojoj um ima da postane zbilja. Njegov je sistem doveo filozofiju na prag njezine negacije i time predstavljao jedinu kariku između starog i novog oblika kritičke teorije, između filozofije i društvene teorije.

Prije nego što pokušamo pokazati kako je unutrašnji mehanizam zapadne filozofije učinio nužnim prelaz ka kritičkoj teoriji društva, moramo ukazati na način na koji su povijesni naponi koji su karakteristični za modernu eru ušli u filozofski interes i oblikovali ga. Društvene snage koje su djelovale u tom povijesnom naletu iskoristile su filozofiju u njezinom poglavito umstvenom obliku, pa bi ideja uma mogla doista ponovno poslužiti kao ishodište našega razmatranja.

Od sedamnaestoga vijeka nadalje filozofija je, konačno, apsorbirala načela srednje klase na usponu. Um je bio kritička parolala te klase, sa kojom se ona borila protiv svih ikoji su stvarali prepreke njezinom političkom i ekonomskom razvoju. Taj izraz je poslužio u ratu znanosti i filozofije protiv Crkve, u napadu francuskog prosvjetiteljstva na apsolutizam i u rasprici između libera-

lizma i merkantiliama. U tim razdobljima nije bilo nikakve jasne definicije uma, niti je taj izraz imao jedinstveno značenje. Njegovo značenje mijenjalo se zajedno sa mijenjanjem položaja srednje klase. Pokušat ćemo sažeti njegove bitne elemente i ocijeniti njegov promjenljivi povijesni utjecaj.

Ideja uma nije nužno antireligiozna. Um dozvoljava mogućnost da je svijet bio božje djelo i da je njegov poredak božanski i svrhovit, ali ovo ne bi trebalo da isključi čovjekovo pravo da ga oblikuje prema svojim potrebama i znanju. Značenje svijeta kao nečeg umstvenoga podrazumijevalo je, prvo, da čovjekova svjesna djelatnost može taj svijet obuhvatiti i mijenjati. Za prirodu se smatralo da je po samom svom ustrojstvu umstvena, te da se u mediju uma sastaje subjekt i objekt.

Drugo, objašnjavalo se da ljudski um nije jednom za uvijek ograničen na unaprijed uspostavljen poredak, bilo društveni bilo neki drugačiji. Mnštvo talenata što ih čovjek posjeduje potječu iz povijesti i u njoj se razvijaju, i on ih može iskoristiti na mnoge načine radi najboljeg mogućeg zadovoljenja svojih želja. Samo zadovoljenje zavisit će od količine kontrole koju on ima nad prirodom i društvom. Mjerilo uma bilo je na ovom širokom području kontrole konačno. To znači da je prirodu i društvo, podjednako, trebalo tako organizirati da bi se opstojeće subjektivne i objektivne mogućnosti slobodno razvijale. Lošu organizaciju u društvu smatrali su, u značajnoj mjeri, odgovornom za štetne i nepravedne oblike što su ih te ustanove poprimile. Napredujući prema jednom umstvenom društvenom poretku, te će ustanove, smatralo se izgubiti svoj nevaljali karakter. Odgajanjem će čovjek postati umstveno biće u jednom umstvenom svjetlu. Pri završetku ovog procesa, svi zakoni njegova pojedinačnog i društvenog života potjecat će od njegovog vlastitog autonomnog suda. Talko je ozbiljenje uma podrazumijevalo kraj bilo kakvih izvanjskih autoriteta, kao što su bili oni koji su čovjekovo opstojanje suprotstavili mjerilima slobodnog mišljenja.

Treće, um podrazumijeva općenitost. Naglašavanjem uma iskazuje se, naime, da su čovjekovi postupci *misaonog* subjekta koji se rukovodi pojmovnim znanjem. S pojmovima koji mu služe kao oruđe misaoni subjekt može prodrijeti u sve nepredvidljivosti i skrovite poteze u svijetu i doći do općih i nužnih zakona, koji vladaju beskonačnošću pojedinačnih predmeta i unose u nju red. On, na taj način, otkriva mogućnost koje su zajedničke mnoštvu

posebnosti, mogućnosti koje će objasniti promjenljive oblike stvari i odrediti raspon i smjer njihova toka. Opći će pojmovi postati organom jedne prakse koja mijenja svijet. Oni se mogu pojaviti samo putem te prakse i svoj sadržaj mijenjati sa napretkom te prakse, ali oni neće zavisiti od slučaja. Istinska apstrakcija nije provizorna, niti je proizvod slobodne mašte, ona je strogo određena objektivnim ustrojstvom zbilje. Opće je jednako zbiljsko kao i posebno. Ono samo opstoji u drugačijem obliku, naime kao snaga *dynamis*, mogućnost.

Četvrto, mišljenje sjedinjuje mnogolikost ne samo prirodnoga nego i društvenopovijesnog svijeta. Subjekt mišljenja, izvor pojmovne općenitosti, isti je u svih ljudi. Naročiti sadržaj općih pojmova i njihovih konotacija mogu se razlikovati, ali misleći ja, koje je njihov izvor, totalitet je čistih činova, jednoobraznih u svih mislećih subjekata. Kazati, dakle, da je umstvenost mislećega subjekta konačna osnova za umstvanu organizaciju društva, znači, u krajnjoj liniji, priznati bitnu jednakost svih ljudi. Štaviše, misleći subjekt, kao tvorac općih pojmova, nužno je slobodan, a njegova sloboda je sama bit subjektivnosti. Značajka ove bitne slobode je činjenica da misleći subjekt nije privezan uz neposredno date oblike bitka, nego je sposoban da ih prevlada i mijenja u skladu sa svojim pojmovima. Sloboda misaonog subjekta, sa svoje strane, podrazumijeva njegovu moralnu i praktičku slobodu. Jer, istina koju on ima u vidu nije predmet pasivnog razmišljanja, nago objektivna mogućnost koja traži svoje ozbiljenje. Ideja uma podrazumijeva slobodu da se djeluje u skladu sa umom.

Peto, za ovu slobodu, tj. da se djeluje u skladu sa umom, smatralo se da je prisutna u praksi prirodne znanosti. Gospodstvo nad prirodom i njezinim nedavno otkrivenim rezervama i dimenzijama bilo je nužno za novi proces proizvodnje, koji je težio za tim da pretvori svijet u golemo robno tržište. Ideja uma došla je pod vlast tehničkog napretka a u eksperimentalnoj metodi se gledao uzor umstvene djelatnosti, to jest postupak koji mijenja svijet na taj način da njegove unutrašnje mogućnosti postanu slobodne i aktualne. Kao rezultat toga, moderni racionalizam imao je tendenciju da pojedinačni, kao i društveni život oblikuje po uzoru na prirodu. Kao primjere spominjemo Descartesovu mehanističku filozofiju, Hobbesovu materijalističku političku misao, Spinozinu matematičku etiku i Leibnizovu (Lajbnic) monado-

logiju. Ljudski svijet predstavljen je tako kao da njime upravljaju objektivni zakoni, koji su analogni ili čak identični sa zakonima prirode, a društvo se prikazivalo kao objektivni entitet, koji je, manje ili više, nepopustljiv u odnosu na subjektivne želje i ciljeve. Ljudi su vjerovali da njihovi međusobni odnosi proizlaze iz objektivnih zakona, koji djeluju nužnošću fizičkih zakona, i da se njihova sloboda sastoji u prilagođavanju njihovog privatnog opstojanja toj nužnosti. Na taj način, razvitak modernog racionalizma pratio je jedan izrazito konformistički skepticizam. Ukoliko je um više trijumfirao u tehnologiji i prirodnoj znanosti, utoliko je s više oklijevanja tražio slobodu u čovjekovom društvenom životu. Pod pritiskom toga procesa polagano su nestajali kritički i idealni elementi i sklanjali se u heretičkim i opozicionim naukama (npr. u ateističkom materijalizmu, za vrijeme francuskog prosvjetiteljstva). Reprezentativni filozofi srednje klase (naime Leibniz, Kant i Fichte) pomirili su svoj filozofski racionalizam sa otvorenom iracionalnošću vladajućih društvenih odnosa, te su ljudski um i slobodu izokrenuli tako da su ovi postali zaštitom izolirane duše ili duha, unutrašnji fenomeni koji se mogu potpuno pomiriti sa izvanjskim zbiljnostima, čak i kad ove protivurječe umu i slobodi.

Već smo ukazali na motive koji su naveli Hegela da prekinu sa tendencijom introverzije, i da proglasi ozbiljenje uma u datim društvenim i političkim ustanovama i preko tih ustanova. Naglasili smo ulogu dijalektike u procesu koji je filozofiju doveo licem u lice sa društvenom zbiljom. Kao rezultat toga, razbio se skladni svijet čvrstih predmeta uspostavljenih zdravim razumom, i došlo je do priznanja da je istina koju filozofija traži totalitet sve prisutnih protivurječnosti. Filozofski pojmovi počeli su sada odražavati aktuelno kretanje zbilje, ali, s obzirom na to da su i oni sami nastali po uzoru na svoj društveni sadržaj, oni su se zaustavljali tamo gdje se zaustavlja i taj sadržaj, naime, u državi koja je upravljala građanskim društvom!, dok su ideje i vrednote koje su ukazivale preko granica tog društvenog sistema pohranjene u carstvu apsolutnog duha, u sistemu dijalektičke filozofije.

Međutim, metoda koja je djelovala u tom sistemu sezala je dolje od pojmova koji su je doveli do zaključka. Preko dijalektike povijest je postala dijelom samog sadržaja uma. Hegel je pokazao da su materijalne i intelektualne sile čovječanstva razvile dovolj-

no snažno da od čovjekove društvene i političke prakse zahtijeva-ju ozbiljenje uma. Sama filozofija time se izravno obratila društvenoj teoriji i praksi ne kao nekoj izvanjskoj snazi, nego kao svom zakonitom nasljedniku. Ako je trebalo da bude nekog napretka dalje od te filozofije, to je imalo da bude napredovanje preko granica same filozofije i, u isto vrijeme, preko granica društvenog i političkog poretka uz koji je filozofija vezala svoju sudbinu.

Ovo je unutrašnja veza koja nas sili da napustimo kronološki red i da razmotrimo temelje marksističke teorije prije nego što se počnemo baviti ranom francuskom i njemačkom sociologijom. Utjecaj hegelovske filozofije na društvenu teoriju i naročita funkcija moderne društvene teorije mogu se razumjeti samo iz potpuno razvijenog oblika Hegelove filozofije i iz njezinih kritičkih tendencija, u onom obliku u kojem su one prešle u marksističku teoriju.

## TEMELJI DIJALEKTIČKE TEORIJE DRUŠTVA

### 1. NEGACIJA FILOZOFIJE

Prelaz od Hegela Marxu je, u svakom smislu, prelaz ka jednom bitnom drugačijem redu istine, koji se ne može interpretirati preko filozofije. Vidjet ćemo da su svi filozofski pojmovi marksističke teorije društvene i ekonomske kategorije, dok su sve Hegelove društvene i ekonomske kategorije bile filozofski pojmovi. Čak ni Marksovi rani spisi nisu filozofski. Oni izražavaju negaciju filozofije, iako to još čine filozofskim jezikom. Točno je da se izvjesni Hegelovi temeljni pojmovi ponovno javljaju u razvoju od Hegela do Feuerbacha i Marxa, ali se marksističkoj teoriji ne može pristupiti tako da se pokaže metamorfoza starih filozofskih kategorija. Svaki pojedini pojam u marksističkoj teoriji ima bitno drugačiji temelj, baš kao što nova teorija ima i novo pojmovno ustrojstvo i okvir koji se ne može izvesti iz prethodnih teorija.

Na početku pristupanja ovom problemu možemo kazati da u Hegelovom sistemu one odnose na negaciju toga poretka. One ciljaju na nov oblik društva, čak kada opisuju njegov suvremeni oblik. U biti, one su usmjerene prema istini do koje se može doći samo ukidanjem građanskog društva. Marxova teorija je »kritika« u tom smislu što svi pojmovi znače optužbu totaliteta opstojeca poretka.

Marx je Hegelovu filozofiju smatrao najnaprednijim i najobuhvatnijim iskazom buržoaskih načela. Njemačka srednja klasa, u Hegelovo vrijeme, još nije dosegla razinu ekonomske i političke sile kakvom su raspolagale srednje klase zapadnoevropskih naroda. Hegelov sistem je zato razvio i dovršio »u mišljenju« sva ona buržoaska načela (dovršena »u zbilji« kod drugih zapad-

nih naroda) koja još nisu bila dio društvene zbilje. On je um učinio jedinim općim mjerilom društva; priznao je ulogu apstraktnog rada u integriranju raznosmjernih individualnih interesa u jedinstven »sistem potreba«; otkrio je revolucionarne implikacije liberalističkih ideja slobode i jednakosti; opisao je povijest građanskog društva kao povijest nepomirljivih antagonizama, koji su inherentni tom društvenom poretku.

Marx je posebno naglašavao doprinos Hegelovog shvaćanja rada, Hegel je rekao da podjela rada i općenita međuzavisnost pojedinačnih radova u sistemu potreba podjednako određuju sistem države i društva, štoviše, proces rada određuje, također, razvitak svijesti. »Borba na život i smrt« između gospodara i sluge otvara put ka samosvjesnoj slobodi.

Moramo se, dalje, sjetiti da Hegelova filozofija počiva na jednoj naročitoj interpretaciji odnosa subjekt—objekt. Tradicionalni spoznajnoteorijski antagonizam između subjekta (svijesti) i predmeta Hegel pretvara u odraz određenog historijskog antagonizma. Predmet se najprije javlja kao predmet želje kao nešto radi čega treba da se radi i što treba da se prisvoji kako bi se zadovoljila neka ljudska potreba. U toku prisvajanja predmet se očituje kao čovjekova »drugost«, čovjek nije »sa sobom« kada se bavi predmetima svoje želje i rada, nego zavisi od izvanjske sile. On mora izaći na kraj sa prirodom, slučajnošću i interesima drugih vlasnika. Dalji razvitak ovog odnosa između svijesti i objektivnog svijeta je društveni proces. On najprije vodi do totalnog »otuđenja« svijesti; čovjeka savladavaju stvari koje je sam napravio. Ozbiljenje uma podrazumijeva zato prevladavanje ovog otuđenja, uspostavljanje takvog uslova u kojemu subjekt sebe spoznaje i posjeduje u svim svojim predmetima.

Marx izjavljuje da je ovaj prikaz uloge rada i procesa postvarivanja i njegovog ukidanja najveće dostignuće Hegelove *Fenomenologije duha*. Ali snaga dokaza je izgubljena. Jer, Hegel tvrdi da je jedinstvo subjekta i predmeta već postignuto i da je proces postvarivanja prevladan. Antagonizmi građanskog društva smireni su u monarhičkoj državi, a sve protivrječnosti konačno su pomirene u carstvu mišljenja ili apsolutnom duhu.

Da li se »istina« doista podudara sa datim društvenim i političkim poretkom? Da li je, dakle, povijest, oslobodila teoriju svake potrebe da prevlada dati sistem života u društvu? Hegelov potvrdni odgovor počivao je na pretpostavci da su društveni i

politički oblici postali primjereni načelima uma, tako da se najviše čovjekove mogućnosti mogu razviti preko razvitka opstojjećih društvenih oblika. Njegov je zaključak podrazumijevao odlučujuću promjenu u odnosu zbilje i teorije: smatralo se da se zbilja podudara sa teorijom. U obliku kakav joj je Hegel konačno dao, izgledalo je da teorija, to odgovarajuće prebivalište istine, prihvaća činjenice kakve jesu i uzdiže ih kao da odgovaraju umu.

Hegel je smatrao da je istina cjelina ikoja mora biti prisutna u svakom pojedinom elementu, tako da je istina te cjeline uništena alko se ma i jedan značajni elemenat ili činjenica ne može povezati sa procesom uma. Marx je rekao da takav elemenat postoji — to je *proletarijat*. Opstojanje proletarijata protivrječi navodnoj zbilji uma jer pred nas stavlja čitavu klasu koja dokazuje upravo negaciju uma. Sudbina proletarijata nije ostvarenje ljudskih mogućnosti, nego obratno. Ako je svojina ono prvo što pripada slobodnoj ličnosti, proleter niti je slobodan niti je ličnost jer me posjeduje nikakve svojine. Ako djelatnosti apsolutnog duha: umjetnost, religija filozofija čine čovjekovu bit, proleter je zauvijek odvojen od svoje biti jer mu njegov opstanak ne daje nikakvog vremena da se bavi ovim djelatnostima.

Stavile, opstojanje proletarijata tovari nešto što je više od umstvenog društva Hegelove *Filozofije prava*, ono kvari čitavo buržoasko društvo. Proletarijat ima svoje porijeklo u radnom procesu i aktualni je izvođač ili subjekt rada u tome društvu. Međutim, kao što je sam Hegel pokazao, rad određuje čovjekovu bit i društveni oblik koji ona uzima. Ako, dakle, opstojanje proletarijata svjedoči o »potpunom gubitku čovjeka«, a ovaj gubitak proizlazi iz načina rada na kojemu se temelji građansko društvo, društvo je u svojoj potpunosti nevaljalo, a proletarijat izražava totalni negativitet: »opću patnju« i »opću nepravdu«<sup>1</sup>. Zbilja uma, prava i slobode pretvara se tada u zbilju neistine, nepravde i ropstva.

Opstojanje proletarijata, na taj način, živo svjedoči o činjenici da istina još nije ozbiljena. Tako povijest i društvena zbilja same »negiraju« filozofiju. Kritika društva ne može se provesti preko filozofske nauke, nego postaje zadaćom društveno povijesne prakse.

<sup>1</sup> Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (Prilog kritici Hegelove filozofije prava) u *Marx-Engels Gesamtausg.*, izd. Instituta Marxa-Engelsa, Moskva, sv. I, Frankfurt M. 1927, str. 619.

Prije nego što izložimo razvoj marksističke teorije, moramo je razlikovati od drugih suvremenih oblika koji su se izgradili na »negaciji filozofije«. Snažan polet uvjerenja da je filozofija došla do svog kraja obilježavao je prva desetljeća poslije Hegelove smrti. Proširilo se uvjerenje da je povijest mišljenja dosegla odlučujuću točku, i da ima samo jedan medij u kojemu se »istina« još može naći i staviti u djelo, naime čovjekovo konkretno materijalno opstojanje. Do tada su filozofska ustrojstva bila nastamba »istine« i odvajala je od povijesnih borbi ljudi, u obliku jednog kompleksa apstraktnih, transcendentalnih načela. Sada je, međutim, emancipacija čovjeka mogla postati čovjekovo vlastito djelo, cilj njegove samo-svjesne prakse. Istinski bitak, um, i slobodni subjekt mogli su se sada pretvoriti u povijesne zbiljnosti. Hegelovi nasljednici slavili su, prema tome, »negaciju filozofije« kao »ozbiljenje boga« preko obogotvorenja čovjeka (Feuerbach), kao ostvarenje čovjekove »opće biti« (Feuerbach, Mara).

## 2. KIERKEGAARD (KJERKEGOR)

Tko će i šta će ispuniti čovjekovu bit? Tko će ozbiljiti filozofiju? Razni odgovori na ova pitanja iscrpljuju tendencije u post-hegelovskoj filozofiji. Mogu se razlikovati dva opća tipa. Prvi, koji predstavljaju Feuerbach i Kierkegaard, hvata se izoliranog pojedinca; drugi, sto ga predstavlja Marx, prodire do porijekla pojedinca u procesu društvenog rada i pokazuje kako je taj proces osnova čovjekova oslobođenja.

Hegel je pokazao da se najpunije opstojanje pojedinca izvršava u njegovom društvenom životu. Kritička upotreba dijalektičke metode otkrila je da pojedinačna sloboda pretpostavlja slobodno društvo i da istinsko oslobođenje pojedinca zato zahtijeva oslobođenje društva. Usredsređenje na samog pojedinca značilo bi, prema tome, primjenu apstraktnog pristupa, koji je otklonio i sam Hegel. Feuerbachov materijalizam i Kierkegaardov egzistencijalizam, mada otjelovljuju i mnoge crte jedne društvene teorije dubokih korijena, ne idu dalje od ranijih filozofskih i religioznih pristupa tome problemu. Marksistička teorija, pak, svodi se, u biti, na kritičku teoriju društva i kida sa tradicionalnim formulacijama i tendencijama.

Kierkegaardova individualistička interpretacija »negacije filozofije« nužno je podrazumijevala ogorčeno protivljenje zapadnjačkom racionalizmu. Racionalizam je, u biti, bio univerzalističan, kao što smo to pokazali, po tome što um počiva u mislećemu ja i u objektivnom duhu. Istina se smjestila ili u općem »čistom umu«, koji je nedirnut okolnostima pojedinačnog života, ili u općem duhu, koji je mogao cvjetati makar pojedinci i trpjeli i umirali. U oba slučaja napuštena je čovjekova materijalna sreća time što je um okrenut prema unutra i time što se um prerano izjednačuje sa svijetom kakav jest.

Individualisti su tvrdili da racionalistička filozofija nije zaokupljena čovjekovim aktualnim potrebama i težnjama. Iako tvrdi da odgovara njegovim istinskim interesima, ona ne daje odgovora na njegov jednostavni zahtjev za srećom. Ona mu ne može pomoći u konkretnim odlukama što ih mora stalno stvarati. Ako zbiljsko jedinstveno opstojanje pojedinca (koji se nikada ne može svesti na neku općost) nije prvenstvena tema filozofije, kao što su to tvrdili racionalisti, te ako se istina ne može naći u tom jedinstvenom opstojanju niti povezati sa njim, onda su sva filozofska nastojanja suvišna, pa čak i opasna. Jer ona služe tome da čovjeka odvrte od carstva u kojemu on traži i treba istinu. Zato za istinsku filozofiju vrijedi samo jedan kriterij, a to je njezina sposobnost da spase pojedinca.

Prema Kierkegaardu, pojedinac nije spoznajna, nego samo »etički opstojeća subjektivnost«. Jedina zbilja koja je za njega značajna je njegova »vlastita »etička opstojnost«<sup>2</sup>. Istina ne leži u znanju, jer su osjetilno zamjećivanje i povijesno znanje puki privid, a »čista« misao nije drugo nago »utvara«. Znanje se bavi samo mogućim i nesposobno je da bilo šta učini zbiljskim, ili čak i da shvati zbilju. Istina počiva samo u djelatnosti i jedino se djelatnošću može iskusiti. (Pojedinčevo vlastito opstojanje jedina je zbilja koja se doista može shvatiti, a opstojeći pojedinac sam je jedini subjekt ili izvođač toga shvaćanja. Njegovo je opstojanje misaono opstojanje, ali njegovo mišljenje je određeno njegovim pojedinačnim življenjem, tako da se svi njegovi problemi javljaju i razrješavaju u njegovoj pojedinačnoj djelatnosti.

<sup>2</sup> Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* (Zaključni neznanstveni post scriptum) u *Werke* (Djela), Jena, 1910, sv. VII, str. 15.

Svaki je pojedinac u svojoj najunutarnijoj pojedinačnosti izoliran od drugih<sup>3</sup>; on je bitno jedinstven. Nema nikakvog saveza, nikakve zajednice, nikakve »općenitosti« koje bi mogla osporiti njegovu vlast. Istina je, zauvijek, rezultat njegove vlastite odluke (*Entscheidung*) i može se ozbiljiti samo u slobodnim postupcima koji proizlaze iz te odluke. Jedina odluka koja preostaje pojedinu je ona između vječnoga spasenja i vječnoga prokletstva.

Kierkegaardov individualizam preobraća se u nedvosmisleni apsolutizam. Ima samo jedna istina: vječita sreća u Kristu, i samo jedna valjana odluka: živjeti kršćanskim životom. Kierkegaardovo je djelo posljednji veliki polkušaj da se uspostavi religija kao konačni organon za oslobađanje čovječanstva od razornog učinka jednog ugnjetavčkog društvenog poretka. Cijela njegova filozofija podrazumijeva oštru kritiku njegova društva, koje on optužuje da iskrivljuje i razbija ljudske sposobnosti. Lijek može da se nađe u kršćanstvu, a ostvarenje u kršćanskom načinu života znači neprestanu borbu i konačno poniženje i poraz. I da je kršćansko opstojanje unutar suvremenih društvenih oblika zauzijek nemoguće. Crkva se mora odvojiti od države jer bi svaka zavisnost od države bila izdaja kršćanstva. Jedina uloga crkve, slobodna od bilo kakve snage koja bi je ograničavala, jest optužba protiv vladajućih nepravdi i ropstva i ukazivanje na konačni interes pojedinca, njegovo spasenje.

Spasenje se ne može osloniti na izvanjske ustanove i autoritete, niti se ikada može doseći čistim mišljenjem. Prema tome, zadaću da se postigne istiniti život Kierkegaard sada pomjera na konkretnog pojedinca, na istoga pojedinca koji je osnovna briga kršćanstva. »Istina« je *pojedinac*, a ne um, ili čovječanstvo, ili država — jer pojedinac je jedina zbilja. »Ono što opstoji uvijek je pojedinac; apstraktno ne opstoji«<sup>4</sup>.

Kierkegaard se vraća izvornoj funkciji religije, njezinoj privlačnosti za oskudnog i izmučenog pojedinca. On tako vraća kršćanstvu njegovu borbenost i revolucionarnu snagu. Pojava boga opet poprima zastrašujući vid jednog povijesnog događaja koji se naglo dešava jednom društvu koje se raspada. Vječnost poprima vremenski vid, dok ozbiljenje sreće postaje neposrednom životnom stvari svakodnevnog života.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 21.  
<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 28.

Međutim, Kierkegaard se držao sadržaja koji više nije mogao primiti religiozni oblik. Religija je bila osuđena na to da dijeli sudbinu filozofije. Spasenje čovječanstva nije više moglo ležati u carstvu vjere, osobito od kada su napredujuće filozofske snage bile u pokretu, noseći naprijed revolucionarnu srž religije u konkretnoj borbi za društveno oslobođenje. U ovim prilikama, religiozni protest bio je slab i nemoćan, a religiozni individualizam mogao se čak okrenuti protiv pojedinca kojega je želio spasiti. Ako je prepuštena unutrašnjem životu pojedinca, »istina« se odvaja od društvenog i političkog vrtloga kojemu pripada.

Kierkegaardov napad na apstraktno mišljenje doveo ga je dotle da je napao izvjesne opće pojmove koji podržavaju bitnu jednakost i dostojanstvo čovjeka. On smatra da je čovječanstvo (*reine Menschheit*) jedan »negativitet«, puka apstrakcija pojedinca i izravnavanje svih egzistencijalnih vrednota<sup>5</sup>. »Totalitet« uma, u kojemu je Hegel vidio dovršenje istine, također je »puka apstrakcija«<sup>6</sup>. Kako je ovo usredotočivanje filozofije na jedinstvenost pojedinca daleko od čisto filozofskog sadržaja i koliko ono podrazumijeva društvenu i političku izolaciju, možemo najbolje vidjeti kada pogledamo Kierkegaardov stav prema socijalističkom pokretu. Nema sumnje, kaže on, da »ideja socijalizma i zajednice (*Gemeinschaft*) ne može spasti ovo doba«<sup>7</sup>. Socijalizam je tek jedan između mnogih pokušaja da se pojedinac ponizi, izjednačavanjem svih, na taj način da se »uklone sva organska, konkretna razlikovanja i razlike«<sup>8</sup>. On je funkcija ozlojeđenosti većine protiv manjine koja posjeduje i pokazuje više vrednote; socijalizam je, tako, dio opće pobune protiv izvanrednih pojedinaca.

Antiracionalistički napad na općosti postaje sve važniji u daljem razvitiku evropske misli. Napad na opći um lako se dao okrenuti u napad na pozitivne društvene implikacije ove općosti. Ukazali smo već na to kako je pojam uma bio povezan sa naprednim idejama, kao što su bitna jednakost ljudi, vladavina zakona, mjerilo umštenosti u državi i društvu, i da je zapadni racionalizam na taj način određeno povezan sa temeljnim ustanovama liberalističkog društva. Na ideološkom polju borba protiv ovog

<sup>5</sup> *Zur Kritik der Gegenwart* (Prilog kritici sadašnjosti), Innsbruck, 1922, str. 34.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 42.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 64.



liberalizma počela je napadom na racionalizam. Pozicija zvana »egzistencijalizam« igrala je važnu ulogu u tom napadu. Ona je najprije odricala dostojanstvo i zbiljnost općega. Ovo je dovelo do odbacivanja svih općenito važećih normi za državu i društvo. Kasnije se ustvrdilo da pojedince, države i narode nikakva veza ne spaja u cjelinu čovječanstva da se svačiji posebni egzistencijalni uglovi ne mogu podvrći generalnom sudu uma. Smatralo se da se zakoni ne zasnivaju na nekim općim osobinama čovjeka, u kojima počiva um; oni, naprotiv, izražavaju potrebe pojedinih ljudi, čijim životima upravljaju u skladu sa njihovim egzistencijalnim potrebama. Ovakvo skidanje uma sa njegovog ranijeg položaja omogućilo je da se izvjesne posebnosti (kao što su rasa ili puk) uzvise na položaj, najviših vrednota.

### 3. FEUERBACH

Feuerbach počinje činjenicom koju Kierkegaard nije priznao, naime time da se u sadašnje vrijeme ljudski sadržaj religije može sačuvati samo napuštanjem religioznog oblika, oblika drugog svijeta. Ozbiljenje religije traži njezinu negaciju. Nauka o bogu (teologija) mora se promijeniti u nauku o čovjeku (antropologija). Vječita sreća početak će preobrazbom kraljevstva nebeskog u republiku zemaljsku.

Feuerbach se slaže sa Hagelom da je čovječanstvo sazrelo. Zemlja je spremna da bude preobražana, kolektivnom i svjesnom praksom ljudi, u oblast uma i slobode. On zato piše nacrt »Filozofije budućnosti«, koju smatra logičkim i povijesnim ostvarenjem Hegelove filozofije. »Nova filozofija je ozbiljenje hegelovske, — štoviše, čitave prethodne filozofije«<sup>9</sup> Negacija religije počela je Hegelovim preobražavanjem teologije u logiku; ona završava Feuerbachovom preobrazbom logike u antropologiju<sup>10</sup>. Za Feuerbacha, antropologija je filozofija koja teži konkretnoj emancipaciji čovjeka i koja, zato, ocrta uslove i osobine jednog doista

<sup>9</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Osnove filozofije budućnosti) u *Sammtliche Werke*, Leipzig, 1846, sv. II, § 20; vidi, također, § 31.

<sup>10</sup> *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Prethodne teze za reformu filozofije), op. cit., sv. II, str. 247.

slobodnog ljudskog opstojanja. Takva filozofija ne može biti idealistička jer su pri ruci sredstva koja će ostvariti slobodno ljudsko opstojanje stvarnim oslobođenjem. Hegelova velika pogreška bila je u tome što se držao idealizma u vrijeme kada je pri ruci bilo materijalističko rješenje problema. Nova je filozofija, dakle, ozbiljenje hegelovske filozofije samo kao njezine negacije.

Kada je prihvatio dato stanje svijeta kao da ono odgovara mjerilu uma, Hegel je protivurječio vlastitim načelima i vezao filozofiju uz jedan izvanjski sadržaj, i to uz onaj koji je bio dat u njegovo vrijeme. Njegova kritička razlikovanja naposljetku su samo razlikovanja unutar toga datoga, a njegova filozofija ima »kritičko, ali ne genetičko-kritičko značenje«<sup>11</sup>. Ovaj bi posljednji tip filozofije ne samo pokazao i razumio svoj predmet nego bi istražio i njegovo porijeklo, i na taj način stavio u pitanje njegovo pravo na opstanak. Vladajuće stanje čovjeka rezultat je dugackog povijesnog procesa, u kojemu su sve transcendentalne vrednote »postale svjetovne« i učinjene ciljevima čovjekova empirijskog života. Sreća, koju je tražio na nebu i u čistom mišljenju, može se sada zadovoljiti na zemlji. Samo »genetska« analiza omogućit će filozofiji da pruži ideje ikoje bi čovjeku mogle pomoći u njegovom *zbiljskom oslobađanju*. Feuerbach insistira na tome da se Hegel nije prihvatio takve analize. Njegova konstrukcija povijesti neprekidno pretstavlja da je vladajući stupanj razvoja, do kojega se došlo u njegovo vrijeme, unutrašnji cilj svih prethodnih stupnjeva.

Štoviše, genetička analiza nije samo stvar filozofije **povijesti** nego i logike i psihologije. Tu je Hegel još više promašio, jer mišljenje u njegovom sistemu ne dobiva svoju genetičku analizu. Bitak se od samog početka shvaća kao mišljenje. On ne ulazi u sistem kao »činjenica« izvanjskog svijeta, koja je na početku naprosto »data« i koja je drugačija od mišljenja, nego kao pojam. A u razradi sistema bitak postaje izvedeni modus mišljenja ili, kao što kaže Feuerbach, »predikat mišljenja«. Prema tome, priroda potječe od ustrojstva i kretanja mišljenja — što je potpuni obrat istinskog stanja stvari.

Feuerbachova genetska analiza mišljenja počinje, *per contra*, od očite činjenice da je priroda prvobitna, a mišljenje sekundar-

<sup>11</sup> *Kritik der Hegelschen Philosophie* (Kritika Hegelove filozofije) u op. cit., str. 221—2.

na zbilja. »Istinski odnos mišljenja prema Bitku je ovaj: Bitak je subjekt, mišljenje je predikat. Mišljenje potječe od Bitka, ali Bitak ne potječe od mišljenja«<sup>12</sup>.

Filozofija, dakle, mora početi bitkom, ne Hegelovim apstraktnim bitkom-kao-takvim, nego konkretnim bitkom, to jest prirodom. »Bit Bitka kao Bitka je bit prirode«<sup>13</sup>. Međutim, nova filozofija ne treba da bude filozofija prirode u tradicionalnom smislu. Priroda postaje značajna samo utoliko što uvjetuje ljudsko opstojanje; čovjek treba da bude pravi sadržaj i interes. Čovjekovo oslobođenje traži oslobođenje prirode, čovjekovog prirodnog opstojanja. »Sva se znanost mora temeljiti na prirodi. Teorija je puka hipoteza, dokle god nije uspostavljena prirodna osnova teorije. Ovo je istina osobito za teoriju slobode. Nova filozofija uspjeh će da 'oprirodi' istu onu slobodu koja je do sada bila samo protuprirodna i natprirodna hipoteza«<sup>14</sup>.

Feuerbach se pridružuje velikoj tradiciji materijalističkih filozofa, koji su, polazeći u svojim pogledima od čovjekovog aktuelnog položaja u prirodi i društvu, uviđali da su idealistička rješenja iluzorna. Neosporna činjenica da čovjekovi prirodni porivi nemaju nikakvog zadovoljavajućeg oduška pokazala je da su, u odnosu na društvene zbiljnosti, sloboda i um mit. Hegel je počinio neoprostivi prestup protiv pojedinca time što je na temeljima porobljenog čovječanstva konstruirao carstvo uma. Usprkos svom povijesnom napretku, čovjek je i dalje u bijedi, a sveprisutna činjenica sa kojom se susreće filozofija je »patnja«, uzvikuje Feuerbach. Ovo, a ne spoznaja, jest prvobitno u čovjekovom odnosu prema objektivnom svijetu. »Mišljenju prethodi patnja«<sup>15</sup>. I nikakvo ozbiljenje uma nije na vidiku dokle god ova patnja nije uklonjena.

Spomenuli smo da je »opća patnja«, koju je Marx vidio u opstojanju proletarijata, za njega negirala zbiljnost uma. »Načelo patnje« Ukorijenjeno je u povijesnom obliku društva i njegovo ukidanje zahtijeva društvenu djelatnost, smatrao je Marx. Feuerbach, *per contra*, uvodi prirodu kao osnovu i medij za oslobađanje čovječanstva. Priroda negira i ispunjuje filozofiju. Čovjekova pat-

<sup>12</sup> Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, str. 263.

<sup>13</sup> Ibid.,

<sup>14</sup> Ibid., str. 267.

<sup>15</sup> Str. 253.

nja je »prirodni« odnos živoga subjekta prema njegovoj objektivnoj okolini, jer objekt se suprotstavlja subjektu i nadvladava ga. Priroda izvana oblikuje i određuje ovo ja, i čini ga, u biti, »pasivnim«. Proces oslobađanja ne može ukloniti tu pasivnost, ali je od izvora lišavanja i muke može pretvoriti u izvor obilja i užitka.

Feuerbachovo shvaćanje toga »ja« preokreće tradicionalno shvaćanje »ja«, koje je podsticalo modernu filozofiju sve od Descartesa. Prema Feuerbachu, »za«, je, u prvom redu receptivno, a ne spontano; određeno, a ne samo-određujuće; pasivni subjekt zamjedbe, a ne aktivni subjekt mišljenja. »Istinsko objektivno mišljenje, istinska objektivna filozofija javlja se samo iz *negacije* mišljenja, iz *određenosti* objektom, iz *strasti* — izvora svih zadovoljstava i potreba«<sup>16</sup>. Feuerbachov naturalizam smatra, dakle, da su zamjedbe, osjetilnost (*Sinnlichkeit*) osjećaj (*Empfindung*) pravi organ filozofije. »Predmet, u svom istinskom značenju, dat je samo osjetilima«<sup>17</sup>; ništa nije nesumnjivo i neposredno izvjesno, osim predmeta osjetila, zamjedbi i osjećaja«<sup>18</sup>.

Ovo je tačka na kojoj počinje Marxova kritika Feuerbacha. Ovdje Marx podržava Hegela protiv Feuerbacha. Hegel je poricao da je osjetima izvjesnost konačni kriterij istine, jer, prvo, istina je općost do koje se ne može doći iskustvom koje daje posebno-sti, i drugo, istina nalazi svoje ostvarenje u povijesnom procesu što ga provodi kolektivna praksa ljudi. Ta praksa je ono što je osnovno, dok su osjetilna izvjesnost i priroda podjednako uvučene u kretanje u čijem toku mijenjaju svoj sadržaj<sup>19</sup>.

Hegel je isticao da u povijesni proces rad unosi osjetilnu izvjesnost i prirodu u povijesni proces. Zato što je ljudsko opstojanje zamišljao na osjetilni način, Feuerbach je potpuno zanemario ovu materijalnu funkciju rada. »Nezadovoljan apstraktnim mišljenjem, Feuerbach se obraća osjetilnoj zamjedbi (*Anschauung*), ali

<sup>16</sup> Str. 258.

<sup>17</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 32.

<sup>18</sup> Ibid., § 37.

<sup>19</sup> Feuerbach razmatra Hegelovu kritiku osjetilne izvjesnosti u svojoj *Kritik der Hegelschen Philosophie*, op. cit., str. 211—15. On odvaja stanovište osjetilne izvjesnosti od sveobuhvatnijih načina shvaćanja sa kojima se osjetilna izvjesnost psiholoških i povijesno povezana. On podržava autoritet zdravog razuma nasuprot takvoj istini koja se očituje samo onda kad postoji sloboda od tog autoriteta.

on našu osjetilnu prirodu ne shvaća kao praktičku, ljudski osjetilnu djelatnost»<sup>20</sup>.

Rad pretvara prirodne uslove ljudskog opstojanja u društvene. Izostavljajući radni proces iz svoje filozofije slobode, Feuerbach je, tako, izostavio odlučujući činilac pomoću kojega bi priroda mogla postati medijem slobode. Njegova interpretacija slobodnog čovjekovog razvitka kao »prirodnog« razvoja zanemarila je povijesne uslove za oslobođenje, i slobodu pretvarala u događaj koji ide u okvir datoga poretka. Njegov »zamjedbeni materijalizam« zamjećuje samo »odvojene pojedince u buržoaskom društvu«<sup>21</sup>.

Marx je svoju teoriju usredotočio na proces rada, pa je time čuvao i ispunjavao načelo hegelovske dijalektike da ustrojstvo sadržaja (zbilje) određuje ustrojstvo teorije. Temelje građanskog društva on je učinio temeljima teorije građanskog društva. Ovo društvo djeluje prema načelu općega rada, i u njemu je radni proces odlučujući za *totalitet* ljudske egzistencije; rad određuje vrijednost svih stvari. S obzirom na to da se društvo održava ne- prekidnom općom razmjenom proizvoda rada, totalitet ljudskih odnosa upravlja se prema imanentnim zakonima ekonomije. Razvoj pojedinca i doseg njegove slobode zavise od stupnja do kojega njegov rad zadovoljava neku društvenu potrebu. Svi su ljudi slobodni, ali mehanizmi procesa rada upravljaju slobodom svih njih. Proučavanje procesa rada u krajnjoj je liniji apsolutno nužno da bi se otkrili uslovi za ozbiljenje uma i slobode u zbiljskom smislu. Na taj način, kritička analiza tog procesa daje konačnu temu filozofije.

#### 4. MARX: OTUĐENI RAD

Marxovi spisi između godina 1844. i 1846, tretiraju oblik rada umodernom društvu kao totalno čovjekovo »otuđenje«. Upotreba te kategorije povezuje Marxovu ekonomsku analizu s jednom osnovnom kategorijom hegelovske filozofije. Društvena podjela rada niti se provodi sa bilo kakvim obzirom na nadarenost pojedinca

<sup>20</sup> Marx, »Teze o Feuerbachu«, V. vidi *The German Ideology* (Njemačka ideologija), ur. R. Pascal, International Publishers, New York, 1939, str. 198, i Sidnev Hook, *From Hegel to Marx* (Od Hegela do Marxa), New York, 1936, str. 293.

<sup>21</sup> Mara, »Teze o Feuerbachu«, IX; vidi *Njemačka ideologija*, op. cit., str. 199, i Sidnev Hook, op. cit., str. 299.

niti s obzirom na interes cjeline, kaže Marx, nego se vrši potpuno prema zakonima kapitalističke robne proizvodnje. Prema tim zakonima, proizvod rada, roba, izgleda da određuje prirodu i cilj ljudske djelatnosti. Drugim riječima, sredstva koja bi trebala da služe životu počinju upravljati njegovim sadržajnim ciljem, a čovjekova svijest potpuno se žrtvuje odnosima materijalne proizvodnje.

Na taj način, materijalistička teza, od koje polazi Maraova teza iskazuje prvo, *povijesnu činjenicu*, razotkrivajući materijalističku narav vladajućeg društvenog poretka, u kojemu jedna nekontrolirana ekonomija vlada nad svim ljudskim odnosima. U isto vrijeme, Maraova je teza *kritička*, jer ukazuje da je vladajući odnos između svijesti i društvene opstojnosti lažan, pa se mora prevladati ikako bi se mogao pojaviti istinski odnos. Istina materijalističke teze, na taj način, ima da se ostavri u njezinoj negaciji.

Mara uvijek ponovno naglašava da je njegova materijalistička polazna tačka nametnuta materijalističkom kvalitetom društva koje analizira. On kaže da počinje »činjenicom, ekonomskom činjenicom«, koju priznaje čak klasična politička ekonomija<sup>22</sup>. U razvoju modernoga društva »radnik postaje sve siromašniji ukoliko više bogatstva proizvodi i ukoliko postaje veća i snažnija njegova proizvodnja. Radnik postaje utoliko jeftinijom robom ukoliko više robe proizvode. Ruku pod ruku sa iskorištavanjem (*Verwertung*) objektivnog svijeta ide obescjenjivanje ljudskoga svijeta«<sup>23</sup>. Klasična politička ekonomija (Marx citira Adama Smitha /Smit/ i J. B. Saya /Sej/ priznaje da ni veliko društveno bogatstvo za radnika ne znači ništa drugo nego »stajaće siromaštvo«<sup>24</sup>. Ovi su ekonomisti pokazali da siromaštvo uopće nije posljedica nepovoljnih izvanjskih okolnosti, nego samog vladajućeg načina rada. »U uslovima napredovanja društva uništavanje i osiromašivanje radnika je proizvod njegovog Vlastitog rada i bogatstva što ga je sam proizveo. Na taj način, bijeda izvire iz *prirode* vladajućeg načina rada« i ima svoj korijen u samoj biti modernoga društva<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« (Ekonomsko-filozofski rukopisi, 1844), u *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ur. Institut Marxa-Engelsa, sv. III, Berlin, 1932, str. 80—81, 89—90.

<sup>23</sup> Ibid., str. 82.

<sup>24</sup> Str. 43.

<sup>25</sup> Str. 45.

Kakvo značenje ima taj način rada s obzirom na čovjekov razvoj? Sa ovim pitanjem marksistička teorija napušta »plan političke ekonomije«<sup>26</sup>. Totalitet ekonomskih odnosa, zakona i ustanova ne može se shvatiti, naprosto, kao izolirani objektivni snop činjenica, već kao nešto što čini povijesni oblik unutar kojega ljudi provedu svoje živote. Oslobođene ograničenja, koja imaju posebne znanosti, ekonomske kategorije pokazuju se kao određujući činioci ljudske egzistencije (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*), čak i kad označavaju, objektivne ekonomske činjenice (kao u slučaju robe, vrijednosti, zemljišne rente)<sup>27</sup>. Daleko od toga da bi bio puka ekonomska djelatnost (*Erwerbstätigkeit*), rad je »egzistencijalna djelatnost« čovjeka, njegova »slobodna, svjesna djelatnost« — ne sredstvo za održanje njegova života (*Lebensmittel*), nego za razvijanje njegove »opće prirode«<sup>28</sup>. Nove kategorije ocjenjivat će ekonomsku zbilju prema onome što je ona učinila od čovjeka, njegovih sposobnosti, moći i potreba. Marx sažima ove ljudske kvalitete kada govori o čovjeku »općoj biti«; on ispisuje ekonomiku imajući napose na umu pitanje o tome da li ta ekonomika ozbiljuje ljudski *Gottungswesen (universelles Wesen)*.

Ovi izrazi smjeraju natrag prema Feuerbachu i Hegelu. Sama čovjekova priroda leži u njegovoj općenitosti. Njegove se intelektualne i fizičke mogućnosti mogu ostvariti samo onda ako svi ljudi opstojе kao ljudi, u razvijenom bogatstvu svojih ljudskih sredstava, čovjek je slobodan samo onda ako svi ljudi slobodni i opstojе kao »opća bića«. Kada bude polučen ovaj uslov, život će se oblikovati prema mogućnostima roda, čovjeka, koji obuhvaća mogućnost svih pojedinaca koji ga sačinjavaju. Naglasak na ovoj općenitosti dovodi i prirodu u samo-razvitak čovječanstva, čovjek je slobodan ako je »priroda njegovo djelo i njegova zbilja«, tako da »se on prepoznaje u svijetu koji je sam napravio«<sup>29</sup>.

Sve to ima očitu sličnost sa Hegelovom idejom uma. Mara ide čak itako daleko da samo-ozbiljanje čovjeka opisuje u vidu jedinstva između (mišljenja i bitka)<sup>30</sup>. Međutim, čitav problem više

<sup>a</sup> Str. 45.

<sup>21</sup> *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Prilog kritici političke ekonomije), engl. prev. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1904, str. 302.

<sup>28</sup> »Ekononisch-philosophische Manuskripte«, str. 87—8.

<sup>29</sup> Str. 89.

<sup>30</sup> Str. 117.

nije filozofski, jer samo-ozbiljenje čovjeka sada zahtijeva ukidanje vladajućeg načina rada, a filozofija ne može pružiti taj rezultat. Kritika počinje na filozofski način, jer su zarobljavanje rada, kao i njegovo oslobođanje uslovi koji prelaze okvir tradicionalne političke ekonomije i djeluju na same temelje ljudskog opstojanja (koji su pravo područje filozofije), ali Mara napušta filozofsku terminologiju čim je razradio vlastitu teoriju. Kritički, transcendentni karakter ekonomskih kategorija, koji se do sada izražavao filozofskim pojmovima, dokazuje se kasnije, u njegovom *Kapitalu*, samim ekonomskim kategorijama.

Mara objašnjava otuđenje rada kako se ono pokazuje, prvo, u odnosu radnika prema proizvodu njegova rada i, drugo, u odnosu radnika prema njegovoj vlastitoj djelatnosti. Radnik u kapitalističkom društvu proizvodi robu. Robna proizvodnja velikog obima traži kapital, velika nagomilavanja bogatstva koja se upotrebljavaju isključivo radi razvijanja robne proizvodnje. Robu proizvode nezavisni privatni poduzetnici u svrhu prodaje uz dobit. Radnik radi za kapitalista, kojemu preko ugovora o nadnici izručuje proizvod svoga rada. Kapital je moć raspolaganja proizvodima rada. Ukoliko više radnik proizvodi, utoliko veća postaje moć kapitala, a manja vlastita radnikova sredstva za prisvajanje sopstvenih proizvoda. Na taj način, rad postaje žrtvom sile koju je sam stvorio.

Mara sažima ovaj proces ovako: »Predmet koji rad proizvodi, njegov proizvod, susreće se kao *strani entitet*, sila koja je postala *nezavisna* od svog proizvođača. Ozbiljenje rada je njegovo opredmećenje. U vladajućim ekonomskim uslovima ovo ozbiljenje rada javlja se kao njegova suprotnost, negacija (*Entwirklichung*) radnika. Opredmećenje se pojavljuje kao gubitak i zarobljavanje predmetom, a prisvajanje kao otuđenje i izvlaštenje«<sup>31</sup>. Kad se jednom primi zakon kapitalističke robne proizvodnje, rad neizbježno osiromašuje jer »što više radnik radi, to snažniji postaje tuđi svijet predmeta koje proizvodi da bi mu se oni suprotstavili, i tim siromašniji postaje on sam ..«<sup>32</sup>. aMara pokazuje djelovanje tog mehanizma u kretanju nadnica. Zakoni robne proizvodnje, bez ikakve izvanjske pomoći, održavaju nadnice na razini stajaleg siromaštva<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Str. 83.

<sup>33</sup> Ibid.

Str. 39-44.

(Kao posljedica toga,) ozbiljenje rada pojavljuje se kao negacija do te mjere da je radnik negiran do točke gladi. Opredmećenje se pojavljuje kao gubitak predmeta do te mjere da je radnik lišen najnužnijih predmeta života i rada. Štoviše, sam rad postaje predmetom nad kojim on može zagospodariti samo uz najveći napor i nebrojane prekide. Prisvajanje predmeta pojavljuje se kao otuđenje do te mjere da što više predmeta radnik proizvodi, to manje ih posjeduje i to više dolazi pod vlast svog proizvoda, kapitala<sup>34</sup>.

Radnik otuđen od svog proizvoda u isto vrijeme otuđen od samog sebe. Sam njegov rad prestaje biti njegov, a činjenica da postaje svojinom drugoga govori o eksproprijaciji koja dira u samu čovjekovu bit. Rad u svom istinskom obliku je medij pravog čovjekovog samo ostvarenja, punog razvitka njegovih mogućnosti; svjesno iskorištavanje prirodnih snaga trebalo bi da se vrši za njegovo zadovoljstvo i uživanje. U aktuelnom obliku ono, međutim, sakati sve ljudske sposobnosti i uskraćuje zadovoljstvo. Radnik »ne potvrđuje svoju bit nego joj protivurječi«. »Umjesto da razvija svoje slobodne i duhovne energije, on muči svoje tijelo i uništava svoj duh. On se izato više osjeća da je kod sebe kada je slobodan od rada, a odvojen od sebe kada radi. Kod kuće je kad ne radi, a nije kod kuće kad radi. Njegov se rad, stoga, ne vrši s voljom, nego prinudno. To je prisilni rad, on izato nije zadovoljavanje neke potrebe već samo sredstvo za zadovoljavanje potreba izvan njega«<sup>35</sup>.

Kao posljedica toga, »Čovjek (radnik) osjeća da slobodno djeluje samo u svojim životinjskim funkcijama, kao što su jelo, piće i začimljanje ... dok u svojim ljudskim funkcijama nije ništa drugo nego životinja. Životinja postaje ljudskim bićem, a ljudsko biće životinjom«<sup>36</sup>. Ovo vrijedi podjednako za radnika (razvlaštenog proizvođača), kao i za onoga koji kupuje njegov rad. Proces otuđenja djeluje na sve slojeve društva, (iskrivljavajući čak i »prirodne« čovjekove funkcije. Osjetila, prvobitni izvor slobode i sreće, po Feuerbachu, svode se na »osjet posjedovanja«<sup>37</sup>. Oni na svoj predmet gledaju samo kao na nešto što se može, ili

<sup>34</sup> Str. 83.

<sup>35</sup> Str. 85—6.

<sup>36</sup> Str. 86.

<sup>37</sup> Str. 118.

ne može prisvojiti, čak zadovoljstvo i uživanje mijenjaju se u zavisnosti od uslova pod kojima ljudi slobodno razvijaju svoju »opću prirodu« u načinu »egoističkog« posjedovanja ili prisvajanja<sup>38</sup>.

Marxova analiza rada pod kapitalizmom ima, dakle, duboke osnove, i zadire ispod ustrojstva ekonomskih odnosa do aktuelnog ljudskog sadržaja. Odnosi kao što su oni između kapitala i robe, rada i irobe, kao i oni između roba shvaćeni su kao ljudski odnosi, kao odnosi u čovjekovoj društvenoj egzistenciji. Čak se ustanova privatne svojine pojavljuje kao »proizvod, rezultat i neizbježna posljedica otuđenog načina rada«, i potječe od mehanizma društvenog načina proizvodnje<sup>39</sup>. Otuđenje rada vodi do podjele rada, koja je tako karakteristična za sve oblike klasnog društva. »Svaki čovjek ima posebnu, isključivu sferu djelatnosti, koja mu je nametnula i od koje ne može pobjeći«<sup>40</sup> — to je podjela koja nije prevladana kada je u građanskom društvu proglašena apstraktna sloboda pojedinca. Rad odvojen od svog predmeta u konačnoj je liniji »otuđenje čovjeka od čovjeka«; pojedinci su međusobno izolirani i postavljeni jedan nasuprot drugome. Povezani su više robama koje razmjenjuju negoli vlastitim ličnostima. Čovjekovo otuđenje od samog sebe istovremeno je otuđenje od njegovih bližnjih<sup>41</sup>.

Marxovi rani spisi su prvi izričiti iskaz o procesu postvarenja (*Verdinglichung*), kojim kapitalističko društvo postiže da svi lični odnosi između ljudi poprimaju oblik objektivnih odnosa između stvari. Taj proces Marx izlaže u svom *Kapitalu* kao »fetišizam robe«. Sistem kapitalizma dovodi ljude u međusobni odnos preko roba koje međusobno razmjenjuju. Društveni položaj pojedinaca, njihov životni standard, zadovoljavanje njihovih potreba, njihova sloboda i njihova moć — sve je to određeno vrijednošću njihovih roba. Sposobnosti i potrebe pojedinaca nemaju udjela u ocjenjivanju. Čak čovjekovi najljudskiji atributi postaju funkcijom novca, općom nadoknadom za robe. Pojedinci sudjeluju u društvenom procesu samo kao vlasnici roba. Njihovi međusobni odnosi su odnosi njihovih roba<sup>42</sup>. Kapitalistička robna proizvodnja ima taj opsjeniteljski re-

<sup>38</sup> Str. 119.

<sup>39</sup> Str. 90—91; vidi, također, *The German Ideology*, op. cit., str. 44.

<sup>40</sup> *The German Ideology*, str. 22.

<sup>41</sup> »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, str. 89.

<sup>42</sup> *A Contribution to the Critique of Political Economy*, str. 41.

zultat da društvene odnose pojedinaca pretvara u »(kvalitete samih stvari (roba) i još izrazitije pretvara same unutrašnje odnose u proizvodnji u stvar (novac)«<sup>43</sup>. Opsjenjivački rezultat nastaje zbog posebnog načina rada u robnoj proizvodnji, u kojem odvojena pojedinci rade nezavisno jedni od drugih, a vlastite potrebe ispunjavaju samo preko tržišnih potreba.

Fetišizam robe ima svoje porijeklo ... u posebnom društvenom karakteru rada koji je proizvodi.

Po pravilu, korisni predmeti postaju robama samo zato što su proizvodi rada privatnih pojedinaca ili skupina pojedinaca koji rade nezavisno jedni od drugih. Ukupni zbir rada svih tih privatnih pojedinaca čini ukupni rad društva (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*). S obzirom na to da proizvođači ne dolaze u međusoban dodir sve dok ne razmjenjuju svoje proizvode, specifični društveni karakter rada svakog proizvođača pokazuje se samo u činu razmjene. Drugim riječima, rad pojedinca afirmira se kao dio društvenog rada samo pomoću odnosa što ih čin razmjene, izravno, uspostavlja između proizvoda, a neizravno, preko njih, između proizvođača. Ovima, međutim, odnosi što povezuju rad pojedinca sa radom drugih ne izgledaju kao izravni društveni odnosi između pojedinaca pri radu, nego kao ono što zbilja jesu, kao materijalni odnosi između osoba (*sachliche Verhältnisse von Personen*) i kao društveni odnosi između stvari<sup>44</sup>.

što postiže ovo postvarivanje? Ono predstavlja aktuelne društvene odnose između ljudi kao totalitet objektivnih odnosa, i time skriva njihovo porijeklo, njihove mehanizme održavanja i mogućnosti njihove preobrazbe. Ono, (prvenstveno, prikriva njihovu ljudsku srž i sadržaj. Ako nadnice izražavaju vrijednost rada, a proces postvarivanja treba da pokaže da je to tako, onda je izrabljivanje u najboljem slučaju subjektivan i ličan sud. Kad kapital ne bi bio ništa drugo nego ukupnost bogatstva upotrebljenog u proizvodnji robe, onda bi izgledalo da je kapital nagomilani rezultat proizvodne vještine i marljivosti. Kada bi stvaranje profita

<sup>43</sup> *Capital* (Kapital), sv. III, engl. prev. E. Untermann, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1909, str. 962; usp. str. 966.

<sup>44</sup> *Capital*, engl. prev. S. Moore i E. Aveling, sv. I, Chicago, 1906, str. 83—4.

bilo posebna kvaliteta iskorištenog kapitala, takvi bi profiti mogli predstavljati nagradu za poduzetnikov rad. Odnos između kapitala i rada, na toj osnovi, ne bi podrazumijevao ni opaćinu ni ugnjetavanje, on bi, upravo, bio čisto objektivna, materijalna odnosa, a ekonomska teorija bila bi posebna znanost, kao svaka druga. Zakoni ponude i potražnje, utvrđivanje vrijednosti i cijena, poslovni ciklusi i tako dalje, mogli bi se proučavati kao objektivni zakoni i činjenice, bez obzira na njihov učinak na ljudsko opstojanje. Ekonomski proces društva bio bi prirodni proces, a čovjek, sa svim svojim potrebama i željama, igrao bi u njemu više ulogu objektivne matematičke količine negoli ulogu svjesnog subjekta.

Marksistička teorija odbacuje takvu ekonomsku znanost i na njezino mjesto postavlja interpretaciju da su ekonomski odnosi egzistencijalni odnosi između ljudi. Ona to ne čini zbog nekog humanitarnog osjećaja, nego zbog aktualnog sadržaja same ekonomije. Ekonomski odnosi izgledaju objektivnim samo zbog naravi robne proizvodnje, čim netko zadre ispod ovog načina proizvodnje i analizira njegovo porijeklo, može vidjeti da je njegova prirodna objektivnost puki privid, a da je proizvodnja, u zbilji, posebni povijesni oblik egzistencije, što ga je čovjek sebi dao. Štoviše, čim je jednom ovaj sadržaj došao na vidjelo, ekonomska teorija postaje kritičkom teorijom. »Kad netko govori o privatnoj svojini, on misli da se bavi nečim što je izvan čovjeka. Kada netko govori o radu, ima smjesta posla sa samim čovjekom. Nova formulacija pitanja već uključuje rješenje«<sup>45</sup>. Čim se otkrije njihov opsjenjivački karakter, ekonomski ustavi se pokazuju kao potpuna negacija ljudskosti<sup>46</sup>. Način rada izvitoperuje sve ljudske sposobnosti, nagomilavanje bogatstva pojačava siromaštvo, a tehnološki napredak vodi do »vlasti mrtve stvari nad ljudskim

<sup>45</sup> »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, str. 93.

<sup>46</sup> Činjenica što je neki posebni oblik društvenog života »negativan« ne sprečava ga da ima napredne kvalitete. Mara je često naglašavao da kapitalistički način proizvodnje ima izrazito napredan karakter, u tom smislu što je omogućio racionalno iskorištavanje svih vrsta materijalnih izvora, neprestano povećavao produktivnost rada i oslobodio dotada nepoznato mnoštvo ljudskih sposobnosti. Ali u klasnom društvu napredak ne znači povećanje sreće i slobode. Sve ili manje tehnički, i označavat će racionalnije metode proizvodnje i racionalniju vlast nad ljudima i prirodom. Sa svim tim osobinama napredak samo otežava negativitet društvenog poretka, koji izvitoperuje i sputava snage tehničkog napretka. Ovdje je Hegelova filozofija opet imala pravo: napredovanje uma nije napredovanje sreće.

svijetom»<sup>47</sup>. Objektivne činjenice oživljavaju i postaju dijelom osude društva. Ekonomske zbiljnosti pokazuju svoju vlastitu unutrašnju negativnost.

Ovdje se dotičemo porijekla marksističke dijalektike. Za Marxa, kao i za Hegela, dijalektika uzima u obzir činjenicu da je negacija koja leži u samoj zbilji »pokretačko i stvaralačko načelo«. Dijalektika je »dijalektika negativiteta«<sup>48</sup>. Svaka činjenica je više od puke činjenice, ona je negacija i sužavanje zbiljskih mogućnosti. Najamni rad je činjenica, ali u isto vrijeme, i suženje slobodnoga rada koji bi mogao zadovoljiti ljudske potrebe. Privatno je vlasništvo činjenica, ali je, u isto vrijeme, negacija čovjekovog zajedničkog prisvajanja prirode.

Čovjekova društvena praksa otjelovljuje negativitet, kao i njegovo prevladavanje. Negativitet kapitalističkog društva počiva u njegovom otuđivanju rada, negacija ovog negativiteta doći će sa ukidanjem otuđenog rada. Otušenje je poprimilo svoj najopćiji oblik u ustanovi privatne svojine, to će se ispraviti ukidanjem privatne svojine. Od najveće je važnosti da se primijeti kako u ukidanju privatne svojine Marxa u potpunosti vidi sredstvo za ukidanje otuđenog rada, a ne cilj za sebe. Socijalizacija sredstava za proizvodnju, kao takva, puka je ekonomska činjenica, kao i svaka druga ekonomska ustanova. Njezina pretenzija da bude početak novog društvenog poretka zavisi od onoga što čovjek čini sa socijaliziranim sredstvima proizvodnje. Ako se ova ne iskorištavaju za razvijanje i zadovoljavanje slobodnog pojedinca, ona će biti samo nov oblik podjarmlljivanja pojedinaca hipostaziranoj općenitosti. Ukidanje privatne svojine uvodi bitno nov društveni sistem samo ako slobodni pojedinci, a ne »društvo«, postanu gospodar podruštvljenih sredstava proizvodnje. Marx izričito opominje na još jedno takvo »postvarenje« društva: »Potrebno je iznad svega, izbjeći to da se »društvo« ponovno postavi kao apstrakcija koja je suprotstavljena pojedincu. Pojedinač jest društvena bit (*das gesellschaftliche Wesen*). Izraz njegova života... je zato izraz i verifikacija života društva«<sup>49</sup>.

Instinska povijest čovječanstva bit će, u strogo smislu, povijest slobodnih pojedinaca, tako da će interes cjeline biti utkan

<sup>47</sup> Ibid., str. 77.

<sup>48</sup> Str. 156.

• Str. 117.

u svačije pojedinačno opstojanje. U svim ranijim oblicima društva interes cjeline ležao je u odvojenim društvenim i političkim ustanovama, koje su predstavljale pravo društva nasuprot pravima pojedinca. Ukidanje privatne svojine uklonit će ovo jednom zauvijek jer će označiti »čovjekov povratak od obitelji, religije, države itd. njegovom ljudskom, to jest društvenom opstojanju«<sup>50</sup>.

Dakle, slobodni pojedinci, a ne novi sistem proizvodnje, jesu ono što pokazuje činjenicu da su se sjedinili posebni i zajednički interes. Cilj je pojedinac. Ova »individualistička« tendencija bitna je kao jedna interesantnost marksističke teorije. Pokazali smo ulogu općega u tradicionalnim teorijama, naglašavajući činjenicu da se ljudsko ostvarenje, ono što smo nazivali pokazanom »istinom«, moglo zamisliti samo u vidu apstraktnog općeg pojma dokle je god društvo zadržalo oblik koji je imalo. Prošarani na svakom koraku sukobom između pojedinačnih interesa, konkretni uslovi društvenog života činili su ruglo od »opće biti« čovjeka i prirode. A s Obzirom na to da su vladajuće društvene zbiljnosti protivurječile toj biti, i time protivurječile »istini«, ova nije imala drugo pribježište nego duh, koji je bio uveličan u apstraktnu općenitost.

Marx tumači kako je došlo do takvog stanja time što pokazuje da je njegovo porijeklo u raspodjeli rada u klasnom društvu, a naročito u raskidu između intelektualnih i materijalnih proizvodnih snaga, koji je odatle proizašao.

Proizvodne snage, stanje društva i svijest mogu i moraju doći u međusobnu protivurječnost, jer podjela rada podrazumijeva mogućnost, pa i činjenicu, da se intelektualna i materijalna djelatnost — uživanje i rad, proizvodnja i potrošnja — provode preko različitih pojedinaca ... Podjela rada... očituje se također u vladajućoj klasi kao podjela duhovnog i materijalnog rada, tako da se unutar te klase jedan dio pojavljuje u vidu misleće klase..., dok je stav ostalih prema tim idejama i iluzijama više pasivan i receptivan, jer su oni u zbilji aktivni članovi te klase i imaju vremena za stvaranje iluzija i ideja o sebi... Po sebi je očito da utvare poput »višeg bića«, »Pojma« ... jesu tek idealistički duhovni izraz, zamisao na izgled izoliranog pojedinca, slika onih empirijskih okova i ograničenja u kojima se kreću

<sup>50</sup> Str. 115.

način proizvodnje života i oblika odnošaja što je s njim povezan.<sup>51</sup>

Upravo kao što je reprodukcija društvene cjeline bila rezultat slijepih snaga nad kojima čovjekove svjesne sile nisu vršile nikakvu vlast, tako se na duhovnom planu općost javljala kao zbilja koja je nezavisna i stvaralačka. Skupine koje vladaju društvom bile su prisiljene sakriti činjenicu da su njihovi interesi privatni, i to na taj način što su ih oblačile u »dostojanstvo općega«. »Svaka nova Masa, koja zauzima mjesto one što je prije njega vladala, prisiljena je, samo zato da bi provela svoj cilj, predstaviti svoj interes kao zajednički interes svih članova društva... Ona će svojim idejama dati oblik općenitosti i predstaviti ih kao da su jedine koje su racionalne i koje općenito važe«<sup>52</sup>. Pretenzija da ideje vladajuće klase imaju općenitost je, dakle, dio mehanizama klasne vladavine, a kritika klasnoga društva razoriti će, također, njihove filozofske pretenzije.

Sveopći pojmovi, ikoji se upotrebljavaju na prvom mjestu, upravo su oni koji uveličavaju željene oblike ljudskog opstojanja — pojmovi kao um, sloboda, pravda i vrlina, a također i država, društvo, demokracija. Svi oni pretpostavljaju da se čovjekova općina bit materijalizira ili u vladajućim društvenim uvjetima ili iznad njih, natpovijesnome carstvu Mars, također, ukazuje na činjenicu da sa napredovanjem društva takvi pojmovi postaju sve općenitiji po opsegu. Ideje časti, lojalnosti i tako dalje, koje su značajne za srednji vijek i koje su bile vladajuće ideje aristokracije, imale su mnogo uži značaj i primjenjivale su se na manji broj osoba od buržoaskih ideja slobode, jednakosti i pravde, koje održavaju mnogo veći doseg osnove što je ima ta klasa. Razvoj vladajućih ideja, na taj način, ide u ikorak sa sve većom društvenom i ekonomskom integracijom, koje ujedno održava. »Najopćenitije apstrakcije obično nastaju samo tamo gdje je razvoj najkonkretniji, gdje se čini da mnogi zajedno posjeduju jednu osobinu, koja im je svima zajednička. Tada se o toj osobini više ne može misliti u jednom posebnom obliku«<sup>53</sup>. Što više društvo napreduje, to više »vladaju apstraktne ideje, to jest ideje koje sve više uzimaju oblik općenitosti«<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *The German Ideology*, str. 21, 39—40, 21.

<sup>52</sup> Str. 40—41.

<sup>53</sup> *A Contribution to the Critique of Political Economy*, str. 298—9.

\* *The German Ideology*, str. 40.

Međutim, taj se proces okreće u svoju suprotnost čim su klase ukinute pa je interes cjeline ostvaren u opstojanju svakog pojedinca, jer tada »Više nije nužno da se predstavi neki poseban interes kao opći, ili 'opći interes' kao vladajući«<sup>55</sup>. Pojedinač postaje aktualnim povijesnim subjektom na takav način da je on sam općost i očituje »čovjekovu opću bit«.

Komunizam sa svojim »pozitivnim ukidanjem privatne svojine« je tako, samom svojom prirodom, nov oblik individualizma, i ne samo nov i drugačiji ekonomski sistem već drugačiji sistem života. Komunizam je »zbiljsko prisvajanje (*Aneignung*) čovjekove biti, po čovjeku i za čovjeka, zato je on čovjekov potpuno svjestan... povratak samome sebi kao društvenom, to jest ljudskom biću«. On je »istinsko rješenje čovjekova sukoba sa prirodom i čovjekom, borbe između opstojanja i biti, postvarenja i samoodređenja, slobode i nužnosti, pojedinca i rada«<sup>56</sup>. Protivurječnosti koje su ležale u osnovi Hegelove i čitave tradicionalne filozofije rastvorit će se u ovom novom obliku društva. Jer, to su povijesne protivurječnosti, ukorijenjene u antagonizmima klasnoga društva. Filozofske ideje izražavaju materijalne povijesne uslove, koji odbacuju svoj filozofski oblik čim se podvrgnu ispitivanju kritičke teorije i čim ih prihvati svjesna društvena praksa.

Hegelova se filozofija okretala Oko općosti uma; bio je to umstveni sistem u kojemu je svaki dio (subjektivne, kao i objektivne sfere) bio integriran u obuhvatnu cjelinu. Marx pokazuje da je kapitalističko društvo prvo provelo u praksu takvu općenitost. Kapitalizam je razvio proizvodne snage za totalitet jednog jedinstvenog društvenog sistema. Dozvolilo se da zavladaju opća trgovina, opća utakmica i opća međuzavisnost rada, i one su ljude pretvorile u »svjetskopovijesne, empirijski opće pojedince«<sup>57</sup>.

Međutim, kao što smo objasnili, ova je općenitost negativna jer se proizvodne snage, kao i stvari, koje čovjek pomoću njih proizvodi, upotrebljavaju na takav način da izgledaju kao proizvod jedne nekontrolirane tuđe sile. »Empirijska je činjenica da su odvojeni pojedinci, proširenjem svoje djelatnosti u svjetskopovijesnu djelatnost, postajali sve više robovi jedne sile koja im je tuđa..., sile koja je postajala sve ogromnija i koja se, u krajnjoj

Ibid., str. 41.

<sup>56</sup> »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, str. 114.

<sup>57</sup> *The German Ideology*, str. 25.



liniji, pokazala kao *svjetsko tržište*<sup>51</sup>. Raspodjela ponude pod uslovima međunarodne robne proizvodnje je slijep i anarhičan opći proces, u kojemu se potražnja pojedinca zadovoljava samo onda ako on može zadovoljiti zahtjeve razmjene. Ovaj anarhički odnos ponude prema potražnji Marx naziva »prirodnim« oblikom društvene integracije, misleći time na to da on izgleda tako kao da ima snagu prirodnoga zakona, umjesto da djeluje pod zajedničkom kontrolom svih ljudi, kao što bi trebalo biti.

## 5. UKIDANJE RADA

Ozbiljenje slobode i uma zahtijeva preokret takvog stanja stvari. »Opća zavisnost, ovaj prirodni oblik svjetskopovijesne suradnje pojedinaca, pretvorit će se ovom komunističkom revolucijom u kontrolu i svjesno gospodstvo nad ovim silama koje su, rođene u međusobnom djelovanju ljudi, sve do sada savladavale ljude i nad njima vladale kao sile koje su im potpuno tuđe»<sup>59</sup>.

Štaviše, s obzirom na to da je stanje koje je »do sada« vladalo univerzalna negativnost, koja djeluje posvuda i na sva područja života, njegov preobražaj zahtijeva opću revoluciju, što znači revoluciju koja će preokrenuti, prvo, *totalitet* vladajućih uslova i, drugo, nadomjestiti ga novim općim poretom. Materijalni elementi potpune revolucije moraju biti prisutni, tako da grč ne zahvati samo posebne uslove u opstojućem društvu, nego samu »proizvodnju života« koji u njemu vlada, »totalnu djelatnost« na kojoj se ono zasniva<sup>60</sup>. Ovaj je totalitarni karakter revolucije nužan zbog totalitarnog karaktera kapitalističkih odnosa proizvodnje. »Opći moderni odnos mogu pojedinci kontrolirati... samo onda kada ga kontroliraju svi«<sup>61</sup>.

Revolucionarni grč, kojim završava sistem kapitalističkoga društva, oslobađa sve mogućnosti za opće zadovoljavanje što su se razvile u tom sistemu. Marx, prema tome, naziva komunističku revoluciju činom »prisvajanja« (*Aneignung*), misleći na to da ukidanjem privatne svojine ljudi treba da steknu istinsko vlasništvo nad svim onim stvarima koje su im do tada ostale tuđe.

<sup>58</sup> Ibid., str. 27.

<sup>59</sup> Ibid., str. 27—8.

<sup>60</sup> Str. 29.

<sup>61</sup> Str. 67.

Prisvajanje je određeno predmetom koji treba prisvojiti, to jest »proizvodnim snagama koje su se razvile do totaliteta i koje opstojе samo unutar općeg odnošenja. Samo sa toga gledišta, samo zato ovo prisvajanje mora imati opći karakter...«<sup>62</sup>. Općenitost koja opstoji u sadašnjem stanju društva prenijet će se na novi društveni poredak, ali će tamo imati drugačiji karakter. Opće više neće djelovati kao slijepa prirodna snaga pošto će ljudima uspijeti da raspoložive proizvodne snage podvrgnu »sili sjeđinjenih pojedinaca«. Čovjek će tada, po prvi put u povijesti, svjesno postupiti sa »svim prirodnim pretpostavkama kao sa stvorovima ljudi.<sup>63</sup> Njegova borba sa prirodom ići će po »općenitom planu«, što će ga formulirati »slobodno preko družinih pojedinaca«.<sup>64</sup>

Prisvajanje je, također, određeno osobama i koje prisvajaju. Otudjenje rada stvara društvo koje je rascijepljeno u suprotne klase. Svaka društvena zamisao koja vrši podjelu rada, ne vodeći računa o sposobnostima i potrebama pojedinaca ima tendenciju da, dijeleći ovima uloge, veže djelatnost pojedinca uz izvanjske ekonomske snage. Način društvene proizvodnje (način na koji se održava život cjeline) ograničava život pojedinca i upreže čitavo njegovo opstojanje u odnose koje propisuje ekonomika, bez obzira na njegove subjektivne sposobnosti ili potrebe. Robna proizvodnja, u sistemu slobodne utakmice, otežala je ovo stanje. Smatralo se da je roba ikoja se dodjeljuje pojedincu za zadovoljavanje njegovih potreba ekvivalent njegovog rada. Činilo se da je jednakost zajamčena, bar u tom pogledu. Međutim, pojedinac nije mogao birati svoj posao. On tmu je bio prqipisan njegovim položajem u društvenom procesu proizvodnje, ikoji mu je, opet, bio naturen vladajućom raspodjelom anoci i bogatstva.

Činjenica da postoje klase protivrjeći slobodi ili je čak pretvara u apstraktnu ideju. Klasa ograničava aktualni doseg individualne slobode unutar opće anarhije, arenu slobodnoga djelovanja, koja je još otvorena pojedincu. Svatko je slobodan u onoj mjeri u ikojoj je slobodna njegova klasa, a razvoj njegove pojedinosti zatvoren je granicama njegove klase; on se razvija kao »klasni pojedinac«.

<sup>62</sup> Str. 66.

<sup>63</sup> Str. 70.

<sup>64</sup> Str. 72.

Klasa je zbiljska društvena i ekonomska jedinica, a ne pojedinac. Ona »postizuje nezavisno opstojanje nasuprot pojedincima, tako da ovi nalaze da su uslovi njihova opstojanja unaprijed određeni i da im je zato položaj u životu i lični razvoj dodijelila vlastita klasa, kojoj se oni i podvrgavaju«<sup>65</sup>. Opstojeći oblik društva postizuje opći poredak samo negiranjem pojedinca. »Osobni pojedinac« postaje »klasnim pojedincem«<sup>66</sup>, a svojstva koja ga sačinjavaju postaju općim svojstvima, što ih on dijeli s ostalim članovima svoje klase. Njegovo opstojanje nije njegovo, već pripada njegovoj klasi. Sjećamo se Hegelova iskaza da pojedinac *jest* općost, da ne djeluje povijesno kao privatna osoba, nego kao građanin svoje države. Ovu negaciju pojedinca Marx shvaća kao povijesni proizvod klasnog društva, koji ne stvara država, nego poredak rada.

Podvođenje pojedinaca pod klase ista je pojava kao i njihovo podvrgavanje *podjeli rada*<sup>67</sup>. Pod podjelom rada Marx ovdje shvaća proces odvajanja raznih ekonomskih djelatnosti u specijalizirana i ograničena područja: prvo, industrija i trgovina odvojene od poljoprivrede; zatim, industrija odvojena od trgovine; i, konačno, ova potonja podijeljena u različite grane<sup>68</sup>. Čitava ova diferencijacija zbiva se prema potrebama robne proizvodnje u njezinom kapitalističkom obliku, ubrzane procesom tehnologije. To je slijep i »prirodan« proces. Totalitet rada, koji je potreban radi očuvanja društva, javlja se kao *a priori* data količina rada koji je organizirana na određen način. Naročita vladajuća podjela rada izgleda kao nepromjenljiva nužnost ikoja vuče pojedince u njihovu muku. Posao postaje objektivnim entitetom, koji (ljudima daje izvjestan standard života, zbir interesa i raspon mogućnosti ikoje ih razlikuju od ljudi koji se bave drugim poslovima. Uslovi rada oblikuju pojedince u Skupine ili klase i jesu klasni uvjeti koji smjeraju prema temeljnom razdvajanju u kapital i najamni rad.

Međutim, dvije temeljne klase nisu klase u jednakom smislu. Proletarijat se odlikuje činjenicom da kao Masa znači negaciju svih klasa. Interesi svih drugih Masa u biti su jednostrani, interes proletarijata u biti je opći. Proletarijat nema da brani nikakvu svojinu niti dobit. Njegova jedina briga, ukidanje vladajućeg

<sup>65</sup> Str. 49.

<sup>66</sup> Str. 77.

<sup>67</sup> Str. 49.

<sup>68</sup> Str. 8. i 48.

načina rada, briga je društva kao cjeline. Ovo je izraženo u činjenici da komunistička revolucija, nasuprot svim ranijim revolucijama, ne može ni jednu društvenu skupinu ostaviti u ropstvu jer ispod proletarijata nema više nikakve klase.

Općenitost proletarijata, dalje negativna je općenitost, koja pokazuje da se otuđenje rada pojačalo do tačke potpunog samouništenja. Rad proletera onemogućuje svako samo-ostvarenje, njegov rad negira čitavo njegovo opstojanje. Ova krajnja negativnost uzima, međutim, pozitivan obrat. Sama činjenica da je on lišen svih prednosti vladajućeg sistema stavlja ga iznad tog sistema. On je član one klase »koja se zbiljski riješila čitavog starog svijeta, a koja mu je, u isto vrijeme, i suprotstavljena«<sup>69</sup>. »Opći karakter« proletarijata je konačna osnova univerzalnog karaktera komunističke revolucije.

Proletarijat je negacija ne samo izvjesnih posebnih ljudskih mogućnosti nego čovjeka kao takvog. Sve osobite značajke, po kojima se ljudi razlikuju, gube svoju važnost. Svojina, kultura, religija, narodnost i tako dalje — sve stvari ikojima bi se jedan čovjek mogao razlikovati od drugog ne ostavljaju kod proletera takva obilježja. Svaki od njih živi u društvu samo kao nosilac radne snage, pa je tako svaki ekvivalenat svima drugima u svojoj klasi. Njegova briga za opstanak nije briga neke date skupine, klase ili naroda, već je istinski opća i »svjetskopovijesna«. »Proletarijat, na taj način, može opstojati samo *svjetskopovijesno*...«<sup>70</sup> Komunistička revolucija, njegov pokret, zato je nužno svjetska revolucija<sup>71</sup>.

Vladajući društveni odnosi, što ih revolucija preokreće, posvuda su negativni, jer posvuda proizlaze iz negativnog poretka radnoga procesa koji ih održava. Sam radni proces je život proletarijata. Zato ukidanje negativnog poretka rada, otuđenog rada, kako ga naziva Marx, u isto je vrijeme ukidanje proletarijata.

Ukidanje proletarijata svodi se zato, također, na ukidanje rada kao takvog. Marx ovo izričito formulira kada govori o posiguću revolucije. Klase ima da se ukinu »ukidanjem privatne svojine i samoga rada«<sup>72</sup>. Na drugom mjestu Marx kaže isto: »Komunistička revolucija upravljena je protiv prethodnog načina dje-

Str. 57; vidi, također, str. 67.

Str. 26.

Str. 25.

Str. 49.

latnosti, uklanja *rad*«<sup>74</sup>. A na drugom mjestu: »ne radi se o oslobađanju, nego o ukidanju rada«<sup>74</sup>. Ne radi se o oslobađanju rada jer je rad već »slobodan«; slobodni rad je postignuće kapitalističkog društva. Komunizam može izliječiti »nevolje« buržuja i ne sreću proletera samo »uklanjanjem njihovog uzroka, naime .rada«<sup>75</sup>.

Ove čudnovate formulacije u Marxovim ranim spisima sve sadrže hegelovski termin *Aufhebung* (ukidanje), tako da ukidanje ima i to značenje da se neki sadržaj vraća svom istinskom obliku. Marx je, međutim, zamišljao budući način rada toliko različitim od vladajućega da je oklijevao da upotrebi isti termin »rad« da bi podjednako označio materijalni proces kapitalističkog i komunističkog društva. On se služi terminom »rad« da bi označio ono što, u krajnjoj analizi, kapitalizam zapravo pod njim podrazumijeva, onu djelatnost koja stvara višak vrijednosti u robnoj proizvodnji, koja dakle »proizvodi kapital«<sup>76</sup>. Druge vrste djelatnosti nisu »proizvodni rad« i zato nisu rad u pravom smislu. Rad, na taj način, znači da pojedincu koji radi nije dat slobodan i opći razvitak, te je jasno da je pri takvom stanju stvari oslobođenje pojedinca istovremno negacija rada.

»Udruženje slobodnih pojedinaca« je, za Marxa, društvo u kojemu materijalni proces proizvodnje više ne određuje čitav tok ljudskog života. Marxova ideja umstvenog društva podrazumijeva poredak u ikojemu ono što sačinjava načelo društvene organizacije nije općenitost rada, nego opće zadovoljavanje svih pojedinačnih mogućnosti. On zamišlja društvo koje daje svakome ne prema njegovom radu, već prema njegovim potrebama. Čovječanstvo postaje slobodno tek kada je materijalno održanje života funkcija sposobnosti i sreće udruženih pojedinaca.

Sada možemo vidjeti da je marksistička teorija razvila punu protivurječnost prema osnovnim pojmovima idealističke filozofije. Ideju uma nadomjestila je ideja sreće. U povijesnom smislu je prva bila utkana u društvo u kojemu su intelektualne snage proizvodnje bile udvojene od materijalnih. U tom okviru društvenih i

<sup>74</sup> Str. 69.

<sup>74</sup> *Sankt Max* (Sveti Maks) u *Marx-Engels Gesamtausgabe*, op. cit., sv. V, str. 185.

<sup>75</sup> Ibid., str. 198.

<sup>76</sup> *Theorien über den Mehrwert* (Teorije o višku vrijednosti), ur. Karl Kautsky, Stuttgart, 1905, sv. I, str. 258, 260. i dalje.

ekonomskih opaćina život uma bio je život s većom dostojanstvenošću. On je zapovijedao ljudsku žrtvu radi neke više općosti, koja je nezavisna od »niskih« impulsa i nagona pojedinaca.

Sa druge strane, ideja sreće ukorijenjena je čvrsto u zahtjevu za takvim društvenim poretom koji bi uklonio klasno ustrojstvo društva. Hegel je odlučno poricao da bi napredak uma mogao imati ikakve veze sa zadovoljavanjem pojedinačne sreće. Kao što smo pokazali, čak i najnapredniji pojmovi hegelovske filozofije sačuvali su, i u krajnjoj liniji odobravali negativnost opstojeg društvenog sistema. Um je mogao pobijediti iako je zbilja govorila na sav glas o neslobodi pojedinca: u prilog tome svjedoče idealistička kultura i tehnološki napredak građanskog društva. Sreća ne bi mogla pobijediti u takvim uslovima. Zahtjev da slobodni pojedinci postignu svoje zadovoljenje vojevao je protiv čitavog sistema tradicionalne kulture. Prema tome, marksistička je teorija odbacila i najnaprednije ideje Hegelove šeme. Kategorija sreće otkrila je pozitivni sadržaj materijalizma. Historijski materijalizam pojavio se najprije kao optužba protiv materijalizma koji vlada u građanskom društvu, i u tom smislu materijalističko načelo bilo je kritičko oružje raskrinkavanja, upereno protiv društva koje je ljude bacalo u ropstvo slijepih mehanizama materijalne proizvodnje. Ideja slobodnog i općeg ozbiljenja pojedinačne sreće, *per contra*, označavala je jedan *afirmativni* materijalizam, to jest afirmaciju materijalnog čovjekovog zadovoljenja.

Prilično smo se opširno zadržali na ranim Marxovim spisima jer oni naglašavaju tendencije koje su se ublažile u postmarksorvskom razvoju njegove kritike društva, naime, elemente komunističkog individualizma, odbacivanje svakog fetišizma u vezi sa podruštvljenjem sredstava za proizvodnju ili porastom proizvodnih snaga, podvrgavanje svih tih činilaca ideji slobodnog ozbiljenja pojedinca. Međutim, u svim svojina vidovima, Marxovi rani spisi samo su prethodni stupnjevi njegove zrele teorije, stupnjevi koje ne bi trebalo pretjerano naglašavati.

## 6. ANALIZA RADNOG PROCESA

Marxove teorije počivale su na pretpostavci da radni proces određuje totalitet ljudskog opstojanja i time daje društvu njegovu osnovnu šemu. Sada mu još ostaje da daEe točnu analizu toga

procesa. U ranim spisima smatrao se rad općim vidom čovjekove borbe s prirodom. »Rad je, najprije, proces između čovjeka i prirode, proces u kojemu čovjek posreduje, regulira i upravlja materijalnim reakcijama između njega samog i prirode svojom vlastitom djelatnošću«<sup>77</sup>. U tom smislu, rad je osnova za sve oblike društva.

Kapitalistički radni poredak označava se u Marxovim ranim spisima kao »alijenacija«, i zato 'kao »neprirodni««, degenerirani oblik rada. Javlja se pitanje: kako je takva degeneracija bila moguća. A ovo je više nego *quastio facti*, s obzirom na to da se otuđeni rad pokazuje kao činjenica samo u svjetlu svoga ukidanja. Analiza vladajućeg oblika rada istovremeno je analiza pretpostavaka njegova ukidanja.

Drugim riječima, Marx gleda na opstojeće okolnosti rada imajući u vidu i njihovo negiranje u jednom doista slobodnom društvu. Njigove su kategorije negativne i, u isto vrijeme, pozitivne. One pokazuju negativno stanje stvari u svjetlu njegovog pozitivnog razrješenja, otkrivajući istinsku situaciju u opstojećem društvu kao preludij za njegovo prelaženje u nov oblik. Svi marksistički pojmovi kao da se šire u te dvije dimenzije, od kojih je prva kompleks datih društvenih odnosa, a druga kompleks elemenata koji pripadaju društvenoj zbilji, ađ su usmjereni prema njezinom pretvaranju u slobodni društveni poredak. Ovaj dvojaki sadržaj određuje čitavu Marxovu analizu radnog procesa. Sada ćemo se pozabaviti zaključcima što ih on izvodi<sup>78</sup>.

U vladajućem društvenom sistemu rad proizvodi robu. Robe imaju upotrebnu vrijednost, koja se može razmjenjivati na tržištu. Svaki proizvod rada može se, kao roba, mijenjati za bilo koji drugi proizvod rada. On ima upotrebnu vrijednost, koja ga izjednačava sa svim drugim robama. Ova opća homogenost, kojom se sve robe međusobno izjednačavaju, ne može se pripisati upotrebnoj vrijednosti roba, jer kao upotrebne vrijednosti one se razmjenjuju samo utoliko što se međusobno razlikuju. Njihova prometna vrijednost, u drugu ruku, »čisto je kvantitativni odnos«. »Kaiko prometna vrijednost, jedna vrsta upotrebne vrijednosti vri-

<sup>77</sup> *Capital*, op. cit., sv. I, str. 197 (po prijevodu Marcusea).

<sup>78</sup> Temeljne tendencije marksističke ekonomske teorije najbolje je izložio Henryk Grossmann u djelu *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalischen Systems* (**Zakon** akumulacije i sloma kapitalističkog sistema), Leipzig, 1929.

jedi tačno toliko koliko i druge, ako se uživaju u valjanim razmjerima. Prometna vrijednost jedne palače može se izraziti izvjesnim brojem kutija s laštilom za cipele, i obratno, londonski proizvođači crne masti za cipele izrazili su prometnu vrijednost svojih mnogobrojnih kutija sa laštilom u vidu palača. Tako potpuno nezavisno od njihovih prirodnih oblika, i bez obzira na posebne vrste potreba kojima one služe kao upotrebna vrijednost, robe u izvjesnim kvantitetama međusobno su jednake, i, ako svaka u svrhu razmjene uzima mjesto one druge, one se vode kao ekvivalenti i usprkos raznolikom izgledu«<sup>79</sup>, sve zajedno su cjelovite. Razlog za ovu homogenost valja tražiti u prirodi rada.

Sve robe su proizvod ljudskog rada, one su »materijalizirani (*vergegenstandliche*) rad«. Kao otjelovljenja društvenog rada, »sve robe su kristalizacija iste supstancije«<sup>80</sup>. U početku se taj rad čini isto tako raznoiličan kao što su i upotrebne vrijednosti koje se njime proizvode. Rad koji se vrši pri proizvodnji pšenice potpuno je drugačiji od onoga u proizvodnji cipela ili topova. »Što se u zbilji pojavljuje kao razlika u upotrebним vrijednostima, u procesu je proizvodnja razlika u radu što stvara te upotrebne vrijednosti«<sup>81</sup>. Ako je, dakle, svojstvo koje je zajedničko svim robama rad mora da je to rad ogoljen od svih kvalitativnih distinkcija. To bi ostavilo rad kao količinu *radne snage* koja se troši pri proizvodnji jednog dobra. Ovaj kvantitet je »ravnodušan prema obliku, sadržaju i pojedinačnosti« rada; on je zato spreman na sasvim kvantitativno mjerenje, koje se jednako primjenjuje na sve vrste pojedinačnog rada. Standard takvog mjerenja daje *vrijeme*. »Baš kao što je kvantitativna egzistencija kretanja vrijeme, tako je kvantitativna egzistencija rada radno vrijeme«. Ako se apstrahira svaka osobitost rada, jedan čin rada razlikuje se od drugoga samo svojim trajanjem. U ovom »apstraktnom, općem« obliku rad predstavlja zajedničku svojinu svih roba, koja postaje konstitutivom njihove prometne vrijednosti. »Rad koji stvara prometnu vrijednost je ... *apstraktni, opći rad*«<sup>82</sup>.

Ali i uz vremensko mjerenje rada ostaje jedan činilac koji zavisi od pojedinca. Količina radnog vremena što ga različiti radnici utroše pri proizvodnji jedne te iste vrste robe razlikuje se

<sup>79</sup> *A Contribution to the Critique of Political Economy*, str. 21,

<sup>80</sup> *Ibid.*, str. 22.

<sup>81</sup> Str. 22.

<sup>82</sup> Str. 23.

prema njihovim fizičkim i duhovnim uslovima i njihovoj tehničkoj opremi. Ove pojedinačne varijacije izbrisane su pri idućem koraku ovog reduciranja. Radno vrijeme izračunava se za prosječni tehnički standard kakav vlada u proizvodnji prema tome, vrijeme koje određuje prometnu vrijednost je »društveno potrebno vrijeme«. »Radno vrijeme sadržano u nekoj robi je radno vrijeme nužno da se ona proizvede, to jest ono je radno vrijeme koje je potrebno da bi se proizveo drugi primjerak iste robe u istim uslovima proizvodnje«<sup>83</sup>.

Na taj način Marx dolazi do činjenice da fenomen rada uključuje dvije potpuno različite vrste rada: 1) *konkretni posebni rad*, koji odgovara konkretnim posebnim upotrebnim vrijednostima (stolarstvo, postolarstvo, poljoprivredni rad itd.) i 2) *apstraktni opći rad*, koji je izražen u odgovarajućim prometnim vrijednostima roba<sup>84</sup>. Svaki pojedini čin rada u robnoj proizvodnji obuhvaća i apstraktni i konkretni rad — baš kao što svaki proizvod društvenog rada predstavlja i prometnu vrijednost i upotrebnu vrijednost. Društveni proces proizvodnje, 'kada određuje vrijednost roba, ostavlja, međutim, po strani raznolikost konkretnoga rada i kao mjerilo zadržava razmjer nužnog apstraktnog rada, koji je sadržan u robi.

Marxov zaključak da se vrijednost roba određuje količinom apstraktnoga rada, koji je društveno potreban za njihovu reprodukciju, temeljna je teza njegove *radne teorije vrijednosti*. Taj zaključak nije uveden kao teorema, već kao opis jednog povijesnog procesa. Svođenje konkretnoga na apstraktni rad »izgleda kao da je apstrakcija, ali je to apstrakcija koja se danomice zbiva u društvenom procesu proizvodnje«<sup>85</sup>. S obzirom na to da je radna teorija vrijednosti teoretska koncepcija jednog povijesnog procesa, ona se ne može nazvati na način jedine čiste teorije.

Dobro je poznata činjenica da je otkriće dvojakog karaktera rada Marx smatrao svojim originalnim doprinosom ekonomskoj teoriji, i da je držao da je to otkriće od središnjeg značaja za jasno razumijevanje političke ekonomije<sup>86</sup>. Njegovo razlikovanje konkretnoga od apstraktnog rada daje mu takve uvide za kakve je

<sup>83</sup> Str. 26.

<sup>84</sup> Str. 33.

<sup>85</sup> Str. 24.

<sup>86</sup> *Capital*, sv. I, str. 48.

pojmovna aparatura klasične političke ekonomije nužno bila slijepa. Klasični ekonomisti označavali su »rad« kao jedini izvor čitavog društvenog bogatstva i previđali činjenicu da je jedino apstraktni, opći rad onaj koji stvara vrijednost u društvu koje proizvodi robu, dok konkretni, posebni rad samo čuva i prenosi vrijednosti koje već opstojе. Na primjer, u proizvodnji pamuka, pređenje, konkretna djelatnost pojedinačnog radnika, samo prenosi na proizvod vrijednost sredstva za proizvodnju. Njegova konkretna djelatnost ne povećava vrijednost proizvoda. Međutim, proizvod se javlja na tržištu sa novom vrijednošću, povrh one koju ima sredstvo za proizvodnju. Ova nova vrijednost proizlazi iz činjenice da se izvjesna količina apstraktnog radne snage, to jest radne snage nezavisne od konkretnog oblika u procesu proizvodnje, dodala predmetu rada. S obzirom na to da radnik ne udvostručuje rad, što ga obavlja za jednako vrijeme, dvostruki rezultat (očuvanje vrijednosti i stvaranje nove vrijednosti) može se rastumačiti samo dvostrukim karakterom njegova rada. »Jednostavnim dodavanjem izvjesne količine rada dodaje se nova vrijednost, a pomoću kvalitete ovog dodatnog rada prvobitne vrijednosti sredstava za proizvodnju sačuvane su u proizvodima«<sup>87</sup>.

Proces u kojemu radna snaga postaje apstraktnom kvantitativnom jedinicom karakterizira jedan »posebno društveni oblik rada«, koji treba razlikovati od onoga oblika koji je »prirodni uvjet ljudskog opstojanja«<sup>88</sup>, naime od rada kao proizvodne djelatnosti koja je usmjerena na prilagođavanje prirode. Ovaj posebno društveni oblik rada je oblik koji dominira u kapitalizmu. U kapitalizmu rad proizvodi robe, to jest proizvodi rada pojavljuju se kao prometne vrijednosti. Ali na koji način ovaj sistem opće robne proizvodnje, koji nije izravno usmjeren na zadovoljavanje pojedinačnih potreba, ispunjava te potrebe? Kako znaju pojedinačni proizvođači da proizvode aktualne *upotrebne vrijednosti*?

Upotrebne vrijednosti su sredstva za zadovoljavanje ljudskih potreba. S obzirom na to da svaki oblik društva mora u nekoj mjeri zadovoljavati potrebe svojih članova radi održavanja njihovih života, »upotrebna vrijednost stvari ostaje preduslovom« robne proizvodnje. U robnom sistemu potreba pojedinca je djelić »društvene potrebe« koja se očituje na tržištu. Raspodjela upot-

<sup>87</sup> Ibid., str. 223.

<sup>88</sup> *A Contribution to the Critique of Political Economy*, str. 33.

rebnih vrijednosti zbiva se prema društvenoj raspodjeli rada. Da bi se zadovoljila neka potražnja, nužno je da se na tržištu može doći do upotrebnih vrijednosti, a upotrebne vrijednosti pojavit će se na tržištu samo onda ako je društvo voljno da posveti dio svoga radnog vremena tomu da ih proizvode. Izvjesna količina proizvodnih i potrošnih dobara potrebna je za reprodukciju i održanje društva na razini kakva u tom času vlada. »Društvena potreba, to jest upotrebna vrijednost nadruštvenom planu, javlja se ovdje kao činilac koji određuje onu količinu društvenog rada što je različite posebne sfere proizvodnje treba da pruže<sup>89</sup>. Određena količina radnog vremena troši se na proizvodnju strojeva, zgrada, cesta, tkanina, žita, topova, mirisa i tako dalje. Mara kaže da »društvo« dodjeljuje raspoloživo radno vrijeme koje je potrebno da se ovo proizvode. Međutim, društvo nije svjestan subjekt. Kapitalističko društvo ne daje mogućnosti za potpuno udruživanje i planiranje. Kako ono onda, u skladu sa društvenim potrebama, dijeli radno vrijeme različitim tipovima proizvodnje?

Pojedinac je »slobodan«. Nijedan autoritet ne može mu kazati kako da se održava, svatko može izabrati da radi na onome na čemu želi. Neki pojedinac može odlučiti da proizvodi cipele, drugi knjige, treći puške, četvrti zlatnu dugmad. Ali dobra što ih svaki od njih proizvodi su robe, to jest upotrebne vrijednosti, ne za njega, nego za druge pojedince. Svaki mora svoje proizvode razmjenjivati za druge upotrebne vrijednosti, koje će zadovoljiti njegove vlastite potrebe. Drugim riječima, zadovoljavanje njegovih vlastitih potreba pretpostavlja da će njegovi vlastiti proizvodi zadovoljiti neku društvenu potrebu. Ali on to ne može znati unaprijed. Tek kad donese proizvode svoga rada na tržište, saznat će da li je utrošio društveno radno vrijeme ili ne. Prometna vrijednost njegovih dobara pokazat će mu da li ona zadovoljavaju neku društvenu potrebu, ili ne. Ako ih može prodati po cijeni svojih troškova proizvodnje, ili iznad nje, društvo je bilo voljno da izvjesnu količinu svoga radnog vremena dodijeli proizvodnji tih dobara; u suprotnom slučaju on je izgubio, ili nije utrošio društveno potrebno radno vrijeme. Prometna vrijednost njegovih dobara odlučuje o njegovoj društvenoj sudbini. »Oblik u kojem djeluje ova proporcionalna raspodjela rada, u takvom društvu u kojemu se međusobna povezanost društvenoga rada očituje u *privatnoj razmjeni* pojedinačnih proizvoda rada, jest

<sup>85</sup> *Capital*, sv. III, str. 745.

upravo prometna vrijednost tih proizvoda«<sup>90</sup>, i njome on određuje proporcionalno ostvarenje društvene proizvodnje.

Ovaj mehanizam, pomoću kojega društvo koje proizvodi robu raspodjeljuje radno vrijeme kojim raspolaže među razne grane proizvodnje, Marx naziva *zakonom vrijednosti*. Razne grane, koje su postale nezavisne u razvitku modernoga društva, integrirane su preko tržišta, na kojemu prometna vrijednost proizvedenih roba daje mjeru društvene potrebe što je one zadovoljavaju.

Zakon vrijednosti, koji je nadomjestio slobodu pojedinca, upravlja, dakle, snabdijevanjem društva upotrebim vrijednostima. Pojedinac u zadovoljavanju svojih potreba zavisi od tržišta, jer kupuje sredstva ovog zadovoljavanja u obliku prometnih vrijednosti. I on otkriva da prometne vrijednosti dobara što ih želi imaju unaprijed danu kvantitetu, nad kojom on kao pojedinac nema nikakve vlasti.

Štaviše, društvena potreba koja se javlja na tržištu nije identična sa zbiljskom potrebom, već samo sa »tekućom društvenom potrebom«. Sve različite potražnje uvjetovane su kupovinom moći pojedinaca i, zato, »međusobnim odnosima različitih društvenih klasa i njihovog razmjernog ekonomskog položaja«<sup>91</sup>. Želje i zahtjevi pojedinca oblikuju se, i, kod ogromne većine, ograničavaju prema situaciji Mase kojoj pripada na takav način da ne može izraziti svoju zbiljsku potrebu. Marx sažima ovo stanje stvari kada kaže: »Potreba za robom na tržištu, potražnja, kvantitativno se razlikuje od *aktuelne društvene potrebe*«<sup>92</sup>.

Čak kad bi tržište očitivalo aktualnu društvenu potrebu, zakon vrijednosti nastavio bi da djeluje kao slijepi mehanizam koji je izvan svjesne kontrole pojedinaca. On bi nastavio da vrši pritisak jednog »prirodnog zakona (*Naturgesetz*)«,<sup>93</sup> čija nužnost ne samo da ne bi isključila vlast slučaja nad društvom nego bi upravo osiguravala takvo stanje. Sistem koji nezavisne pojedince dovodi u međusobni odnos pomoću potrebnog radnog vremena, sadržanog u robama što ih oni razmjenjuju, može izgledati kao sistem

<sup>90</sup> Mara, *Letters to Dr. Kugelmann* (Pisma dru Kugelmannu), International Publishers, New York, 1934, Pismo od 11. jula 1868. (Str. 73-4).

<sup>91</sup> *Capital*, sv. III, str. 214.

<sup>92</sup> *Ibid.*, str. 223.

<sup>93</sup> *Letters to Kugelmann*, 11. jula 1868.

s najvećom racionalnošću. Međutim, u zbilji, taj sistem organizira samo rasipanje i nerazmjer.

Društvo kupuje proizvode koje traži time što njihovoj proizvodnji posvećuje dio svog raspoloživog radnog vremena. To znači da ih društvo kupuje trošeći određenu količinu radnog vremena kojim raspolaže. Onaj dio društva kojemu podjela rada dodjeljuje zadaću da svojoj rad upotrijebi za proizvodnju traženoga artikla mora za njega dati ekvivalent drugog društvenog rada, koji je sadržan u artiklima koje on želi. Nema, imedutim, nužne, već postoji samo slučajna veza između obima društvene potražnje za nekim artiklom i obima što ga proizvodnja tog artikla predstavlja u ukupnoj proizvodnji ili količini društvenoga rada utrošenoj na taj artikl... Istina, svaki pojedini artikl, ili svaka određena količina bilo koje vrste robe sadrži, možda, samo društveni rad potreban da se proizvode ta roba, i sa tog stanovišta tržišna vrijednost čitave ove mase roba izvjesne vrste predstavlja samo nužni rad. Usprkos tomu, ako je ova roba proizvedena povrh društvene potražnje koja za nju u tom času vlada, izgubljen je sav taj društveni rad, i u tom slučaju ova masa robe predstavlja na tržištu mnogo manju količinu rada nego što je u njoj uistinu utjelovljeno<sup>94</sup>.

Sa stanovišta pojedinca, zakon vrijednosti afirmira se samo *ex post*, rasipanje rada je neizbježno. Tržište pruža korektiv i kaznu za individualnu slobodu; svako odstupanje od društveno potrebnog radnog vremena znači poraz u konkurentskoj ekonomskoj borbi, kojom ljudi u ovom društvenom poretku održavaju svoje živote.

Pitanje koje vodi Marxovu analizu bilo je ovo: Na koji način kapitalističko društvo snabdijeva svoje članove upotrebim vrijednostima. A odgovor otkriva proces slijepe nunžosti, slučaja, anarhije i onemogućavanja. Uvođenje kategorije upotrebne vrijednosti bilo je uvođenje jednog izgubljenog činioca, to jest činioca na koji je bila zaboravila klasična politička ekonomija, koju je zaokupljao jedino fenomen prometne vrijednosti. U marksističkoj teoriji ovaj činilac postaje oruđe koje siječe u opsljenjivačko postvarivanje robnoga svijeta. Jer vraćanje kategorije upotrebne vri-

<sup>94</sup> *Capital*, sv. III, str. 220—21,

jednosti u središte ekonomske analize znači da se prodorno ispituje da li i kako ekonomski proces ispunjava zbiljske potrebe pojedinaца. Iza prometnih odnosa kapitalizma ona pokazuje aktualne ljudske odnose izvitoperene u »negativni totalitet«, kojima upravljaju nekontrolirani ekonomski zakoni<sup>95</sup>. Marxu je njegova analiza pokazala da je zakon vrijednosti opći »oblik Uma« u opstojecem društvenom sistemu. Zakon vrijednosti bio je oblik u kojemu se zajednički interes (održavanje društva) afirmirao preko pojedinačne slobode. Pokazalo se da taj zakon, iako se očitavao na tržištu, nastaje u procesu proizvodnje (društveno-potrebno radno vrijeme, koje je ležalo u njegovom korijenu, jest vrijeme proizvodnje). Zato je samo analiza procesa proizvodnje mogla odgovoriti, sa da ili ne, na pitanje da li društvo ikada može ispuniti svoju obavezu: dati slobodu pojedincu unutar umstvene cjeline.

Marxova analiza kapitalističke proizvodnje pretpostavlja da je kapitalističko društvo aktualno emancipiralo pojedinca, da ljudi ulaze u proizvodni proces slobodni i jednaki, i da se taj proces kreće snagom vlastite unutrašnje logike. Marx priznaje građanskom društvu najpovoljnije uslove, zanemaruje sve smetnje koje ga čine složenim. Apstrakcije koje leže u osnovi prvog sveska *Kapitala* (na primjer, da se sve robe razmjenjuju prema svojim vrijednostima, da se isključuje vanjska trgovina itd.) postavljaju zbilju na takav način da se »podudara sa svojim pojmom«<sup>96</sup>. Ovaj metodološki postupak u skladu je sa dijalektičkim shvaćanjem. Nesukladnost između egzistencije i biti pripada samoj srži zbilje. Ako bi se analiza ograničila na oblike u kojima se javlja zbilja, ona ne bi mogla shvatiti bitno ustrojstvo od kojega potječu ti oblici i njihova nepotpunost. Razvijanje biti kapitalizma traži da se one pojave koje bi se mogle pripisati slučajnom i nesavršenom obliku kapitalizma privremeno apstrahiraju.

Od samog početka Marxova analiza uzima kapitalističku proizvodnju kao povijesni totalitet. Kapitalistički način proizvodnje

<sup>95</sup> Kad Marx izjavljuje da se upotrebne vrijednosti nalaze izvan područja političke ekonomije, on najprije opisuje stanje stvari u klasičnoj političkoj ekonomiji. Njegova vlastita analiza počinje sa prihvaćanjem i tumačenjem činjenice da se u kapitalizmu upotrebne vrijednosti javljaju samo kao »materijalna stvorišta prometne vrijednosti« (op. cit., sv. I, str. 43). Njegova kritika zatim odbacuje kapitalistički postupak sa upotrebnom vrijednošću i postavlja za cilj ekonomiju u kojoj se taj odnos potpuno ukida.

<sup>96</sup> Vidi npr. *Capital*, sv. III, str. 169, 206, 223.

je specifično povijesni oblik robine proizvodnje, koja se javila pod listovima »prvobitne akumulacije« kao što su: masovno tjeranje seljaka sa njihove zemlje; pretvaranje obradivog tla u pašnjake kako bi se industrija tkanine, koja se razvijala, mogla snabdjeti vunom; nagomilavanje velikih bogatstava pljačkom novih kolonija; slom cehovskog sistema u sukobu sa snagom trgovca i industrijalca. U tom procesu pojavio se moderni radnik, slobodan od svake zavisnosti od feudalnog gospodara i cehovskih majstora, ali, isto tako, odvojen od sredstava i oruđa pomoću kojih je svoju radnu snagu mogao upotrijebiti za vlastite ciljeve<sup>97</sup>. Bio je slobodan da prodaje svoju radnu snagu onima koji su držali ta sredstva i oruđa, koji su posjedovali tlo, materijal za rad i odgovarajuća sredstva proizvodnje. Radna snaga i sredstva za njezino materijalno ozbiljenje postali su robom što je posjeduju razni vlasnici. Ovaj proces zbivao se u petnaestom i šesnaestom vijeku i sa općim širenjem robne proizvodnje proizveo je novo raslojavanje društva. Sada su se suočavale dvije glavne klase: oni koji su se okoristili prvobitnom akumulacijom i one osiromašene gomile koje su lišene svojih ranijih sredstava za život.

One su bile zbiljski emancipirane. »Prirodna« i lična zavisnost od feudalnog društva bile su ukinute. »Razmjena robe po sebi ne podrazumijeva nikakve druge odnose zavisnosti osim onih što proizlaze iz njezine vlastite prirode«<sup>98</sup>. Svatko je bio slobodan da razmjenjuje robu koju je posjedovao. Prva skupina provodila je tu slobodu kada je svojim bogatstvom prisvajala i iskorištavala sredstva za proizvodnju, dok su gomile imale slobodu da prodaju jedino dobro koje im je bilo ostalo, naime svoju radnu snagu.

Prvobitni uslovi kapitalizma bili su ovdje nadohvat: to su slobodni najamni rad i privatna svojina sredstava robne proizvodnje. Od tada je kapitalistička proizvodnja mogla potpuno vlastitom snagom ići svojim tokom. Robe se razmjenjuju slobodnom voljom svojih vlasnika, koji dolaze na tržište slobodni od svake vanjske prinude, znajući radosno da će se njihove robe razmjenjivati kao jednako vrijedne, i da će vladati potpuna pravednost. Osim toga, prometna vrijednost svake robe određena je potrebnim radnim vremenom koje je nužno da se ona proizvede, a mjerenje ovog radnog vremena izgleda kao najnepristrasniji društveni standard. Štaviše, proizvodnja počinje slobodnim ugovorom. Jed-

<sup>97</sup> Sv. I, str. 632—3.  
<sup>98</sup> Sv. I, str. 186.

na strana prodaje drugoj svoju radnu snagu. Radno vrijeme koje je potrebno za proizvodnju ove radne snage je radno vrijeme koje se troši da bi se napravilo dovoljno robe za reprodukciju radnikove egzistencije. Kupac plaća cijenu te robe. Ništa ne dolazi u sukob sa savršenom pravdom radnog ugovora, s obim se stranama postupa kao sa jednako slobodnim vlasnicima robe. Oni »međusobno postupaju tako kao da imaju u osnovi jednaka prava, a jedina je razlika u tome što je jedan kupac a drugi prodavač: oba su zato jednaka u očima zakona«. Radni ugovor, osnovna kapitalističke proizvodnje, izgleda kao ozbiljenje slobode, jednakosti i pravde.

Ali radna snaga je osobita vrsta robe. To je jedina roba čija je upotrebnost vrijednost u tome da bude »izvor ne samo vrijednosti nego i vrijednosti veće od one koju sama ima«<sup>99</sup>. Ovaj »višak vrijednosti«, stvoren apstraktnim općim radom, koji se skriva iza svog konkretnog oblika, pada u dio kupcu, bez ikakvog ekvivalenta, jer se on ne pojavljuje kao nezavisna roba. Vrijednost radne snage koja se prodaje kapitalistu nadomješta se *dijelom* onog vremena u kojem radnik doista radi, ostatak toga vremena se ne plaća. Marxov prikaz načina na koji nastaje višak vrijednosti mogao bi se sažeti ovako: proizvodnja robe, radne snage, traži dio radnog dana, dok radnik zbilja radi jedan puni dan. Vrijednost što plaća kapitalist je dio aktualne vrijednosti radne snage koja se upotrebljava, dok njezin drugi dio kapitalist prisvaja bez naknade. Međutim, ovo izlaganje, ako se izdvoji iz čitavog Marxovog shvaćanja rada, zadržava jedan elemenat slučajnosti. U stvari Marxov prikaz proizvodnje viška vrijednosti unutrašnje je povezan s njegovom analizom dvostrukog karaktera rada, i treba da se interpretira u svjetlu te pojave.

Kapitalist plaća prometnu vrijednost robe, tj. radne snage, i kupuje njezinu upotrebnu vrijednost, naime rad. »Vrijednost radne snage i vrijednost koju ta radna snaga stvara u procesu rada dvije su potpuno različite veličine<sup>100</sup>. Radnu snagu, koju je kupio, kapitalist raspoređuje da radi kod strojeva za proizvodnju. Radni proces sadrži i objektivni i subjektivni činilac: s jedne strane, sredstva za proizvodnju, a, s druge, radnu snagu. Analiza dvojakog karaktera rada pokazala je da objektivni činilac ne stvara nikakve nove vrijednosti — vrijednost sredstava za

<sup>99</sup> Str. 216.  
<sup>100</sup> Str. 215—16.



proizvodnju jednostavno se opet pojavljuje u proizvodu. »Drugačije je sa subjektivnim činiocem radnoga procesa, sa radnom snagom na djelu. Dok radnik, zahvaljujući tome što njegov rad ima posebni svrshodni oblik (*durch die sweckmassige Form der Arbeit*), čuva i prenosi na proizvod vrijednost sredstava za proizvodnju, pa tako on, u isto vrijeme, samim činom rada stvara svakog trenutka i dodatnu ili novu vrijednost«<sup>101</sup>. Osobina očuvanja vrijednosti dodavanjem nove vrijednosti izgleda kao »prirodni dar« radne snage, »koja radnika ne stoji ništa, ali je od velike koristi za kapitalista«<sup>102</sup>. Ovo svojstvo apstraktnog, općeg rada, koje se skriva iza njegovih konkretnih oblika, samo nema vlastite vrijednosti iako je jedini izvor nove vrijednosti. Na taj način, radni ugovor nužno podrazumijeva izrabljivanje.

Dvojaki karakter rada je, dakle, uslov koji omogućuje višak vrijednosti. Zahvaljujući činjenici da rad ima ovaj dvojaki oblik, privatno prisvajanje radne snage neizbježno vodi izrabljivanju. Rezultat proizlazi iz same prirode rada kada god radna snaga postaje robom.

Međutim, da bi radna snaga postala robom, mora biti »slobodnog« rada: pojedinac mora biti slobodan da prodaje svoju radnu snagu onome koji je slobodan i sposoban da je kupi. Radni ugovor sažima u sebi, za građansko društvo, ovu slobodu, jednakost i pravdu. Ovaj povijesni oblik slobode, jednakosti i pravde je na taj način pravi uslov izrabljivanja. Mara sve to sažima u jednom izvanrednom odlomku:

{Područje) u čijim se granicama dešava, kupnja i prodaja radne snage u stvari je pravi Eden urođenih čovjekovih prava. Samo tamo vladaju Sloboda, Jednakost, Svojina i Bentnam (Bentam). Sloboda zato što su i kupac i prodavač jedine robe, recimo radne snage, prinuđeni na to samo vlastitom slobodom voljom. Oni ugovaraju kao slobodni građanioci i sporazum do kojega dolazi samo je oblik u kojemu daju pravni izraz svojoj zajedničkoj volji. Jednakost zato što svaki stupa u odnos sa drugim kao sa jednostavnim vlasnikom robe, i oni razmjenjuju ekvivalenat za ekvivalenat. Svojina zato što svaki raspolaže samo s onim što je njegovo. A Bentham zato što svaki gleda samo na sebe. Jedina snaga

<sup>101</sup> Str. 231.

<sup>102</sup> Str. 230.

koja ih povezuje i dovodi u međusoban odnos je sebičnost, dobit i privatni interesi svakoga od njih. Svaki gleda samo sebe i nitko se ne brine za ostale, i upravo zato što tako svi čine, oni, u skladu sa unaprijed ustanovljenim skladom stvari ili s blagoslovom neke svemudre providnosti, rade zajedno za međusobnu korist, za zajedničko dobro i interese svih<sup>103</sup>.

Radni ugovor, iz kojega Marx izvlači bitnu vezu između slobode i izrabljivanja, temeljna je šema svih odnosa u građanskom društvu. Rad je način na ikoji ljudi razvijaju svoje sposobnosti i potrebe u borbi sa prirodom i poviješću, a društveni oblik nametnut radu je povijesni oblik života što ga je čovječanstvo sebi nametnulo. Ono što podrazumijeva slobodni radni ugovor navelo je Marxa da uoči kako rad proizvodi i podržava svoje vlastito izrabljivanje. Drugim riječima, u neprestanom procesu kapitalističkog društva sloboda sama proizvodi i održava svoju suprotnost. Na taj način, analiza je unutrašnja kritika pojedinačne slobode, kako se ona javlja u kapitalističkom društvu i kako se razvija *pari passu* s razvojem kapitalizma. Ekonomske snage kapitalizma, prepuštene (vlastitim putevima, stvaraju ropstvo, siromaštvo i intenzitet klasnih sukoba. Na taj način, ovog oblika slobode je njegova negacija.

»Živ« rad, radna snaga, jedini je činilac koji povećava vrijednost proizvoda orada preko vrijednosti sredstava za proizvodnju. Ovo povećavanje vrijednosti pretvara proizvode rada u sastavne dijelove kapitala. Zato rad ne proizvodi samo vlastito izrabljivanje, nego i sredstva za izrabljivanje, naime kapital<sup>104</sup>.

S druge strane, kapital traži da se višak vrijednosti opet preobrati u kapital. Ako bi kapitalista potrošio svoj višak vrijednosti, umjesto da ga ponovo uloži u proces proizvodnje, ova bi prestala da mu daje bilo kakvu dobit, a nestalo bi i podstreka za robnu proizvodnju. »Akumulacija se gubi u reprodukciji kapitala na planu koji progresivno raste«<sup>105</sup>, a ovo je, opet, moguće samo zato što se radna snaga u sve većoj mjeri upotrebljava za robnu proizvodnju. Kapitalistička proizvodnja na planu ikoji progresivno raste identična je sa razvitkom izrabljivanja u istom razmjeru. Na-

<sup>101</sup> Str. 195.

<sup>104</sup> Str. 633.

<sup>105</sup> Str. 636.

gomilavanje kapitala znači sve veće osiromašenje masa, »porast proletarijata«<sup>106</sup>.

Sa svim tim negativnim crtama, kapitalizam u brzom tempu razvija proizvodne snage. Unutrašnje potrebe kapitala traže da se višak vrijednosti poveća povećanjem proizvodnosti rada (racionalizacijom i intenzifikacijom). Ali tehnološki napredak smanjuje količinu živog rada (subjektivni činilac) koji se upotrebljava u proizvodnom procesu u razmjeru prema količini sredstava za proizvodnju (objektivni činilac). Objektivni činilac raste, dok se subjektivni činilac smanjuje. Ova promjena u tehničkom sastavu kapitala održava se u promjeni njegovog »vrijednosnog sastava«: vrijednost radne snage se smanjuje, dok vrijednost sredstava za proizvodnju raste. Čist rezultat je povećanje »organskog sastava kapitala«. S napretkom proizvodnje povećava se količina kapitala u rukama pojedinačnih kapitalista. Slabijega eksproprijira jači u konkurentskoj borbi, a kapital se centralizira u još manjem krugu kapitalista. Slobodna utakmica pojedinaca, ikoja nosi liberalistički pečat, pretvara se u monopolističku utakmicu gigantskih poduzeća. S druge strane, rastući organski sastav kapitala ima tendenciju smanjavanja stope kapitalističkog profita, s obzirom na to da se iskorištavanje radne snage, jedini izvor viška vrijednosti, smanjuje u razmjeru prema upotrebljenim sredstvima za proizvodnju.

Opasnost od opadajuće profitne stope otežava konkurentsku borbu, kao i klasnu borbu: političke metode eksploatacije nadomještaju ekonomske, koje polagano dolaze do svoje granice. Zadržavajući da se iskoristi kapital, da se proizvodi radi same proizvodnje, vodi čak i u idealnim uslovima do neizbježnih nesrazmjera između dviju sfera proizvodnje, proizvodnih dobara i potrošnih dobara, što dovodi do stalne hiperprodukcije<sup>107</sup>. Sve je teže investirati kapital tako da donosi dobit. Borba za nova tržišta sije sjeme neprestanog međunarodnog ratovanja.

Saželili smo samo neke odlučujuće zaključke Marxove analize zakona kapitalizma. Ovo je slika društvenoga poretka koji napreduje preko razvitka svojih unutrašnjih protivurječnosti. Ipak, on napreduje, a ove protivurječnosti su upravo sredstva preko kojih dolazi do silnog porasta proizvodnosti rada, do sveobuhvatne upotrebe prirodnih izvora i vlasti nad njima, i do po-

<sup>106</sup> Str. 673.

<sup>107</sup> Usp. Henrvk Grossmann, op. cit., str. 179. i dalje.

jave gubljenja do tada nepoznatih ljudskih sposobnosti i potreba. Kapitalističko društvo je jedinstvo protivurječnosti. Ono dobiva slobodu izrabljivanjem, bogatstvo osiromašivanjem, napredak u proizvodnji sužavanjem potrošnje. Samo ustrojstvo kapitalizma je dijalektičko: svaki oblik i ustanova ekonomskog procesa rađa svoju određenu negaciju, a kriza je krajnji oblik u kojemu se te protivurječnosti izražavaju.

Zakon vrijednosti, koji upravlja društvenim protivurječnostima, ima snagu prirodne nužnosti. »Samo kao unutrašnji zakon i, sa stanovišta pojedinih čimbenika kao slijepi zakon vrši zakon vrijednosti ovdje svoj utjecaj i održava društvenu ravnotežu proizvodnje u vrtlogu svojih slučajnih fluktuacija«<sup>108</sup>. Rezultati su jednako slijepi. Opadanje profitne stope, koje je svojstveno kapitalističkom mehanizmu, potkopava same temelje sistema i gradi zid preko kojega kapitalistička proizvodnja ne može preći. Suprotnost između obilatog bogatstva i snage nekolicine, i stalnog siromaštva mase postaje sve oštrijom. Najveći razvitak proizvodnih snaga podudara se sa punim razvojem ugnjetavanja i bijede. Zbiljska mogućnost opće sreće negira se na društvenim odnosima koje sam čovjek postavlja. Negacija ovog društva i njegova preobrazba postaju jedinom perspektivom oslobođenja.

## 7. MARXOVA DIJALETIKA

Sada možemo pokušati sažeti osobine koje razlikuju marksističku dijalektiku od hegelovske. Naglasili smo da je Marxovo dijalektičko shvaćanje zbilje u početku bilo pokrenuto istom datom kao i Hegelovo, naime negativnim karakterom zbilje. U društvenom svijetu ova je negativnost tjerala naprijed protivurječnosti klasnoga društva i na taj način ostala pokretačem društvenog procesa. Svaka pojedina činjenica i uslov bili su uvučeni u taj proces, tako da se njegovo značenje moglo shvatiti tek kada bi se sagledalo u totalitetu koji mu je pripadao. Za Marxa, kao i za Hegela, »istina« leži samo u cjelini, u »negativnom totalitetu«.

Međutim, društveni svijet postaje negativnim totalitetom samo u procesu *apstrakcije*, koju dijalektičkoj metodi nameće ustrojstvo njezina predmeta, kapitalističkog društva. Možemo čak

<sup>108</sup> *Capital*, sv. III, str. 1026.

kazati da je apstrahiranje djelo samog kapitalizma i da marksistička metoda samo slijedi taj proces. Marxova je analiza pokazala da je kapitalistička ekonomija izgrađena i održavana neprestanim svođenjem konkretnog rada na apstraktni. Ova ekonomija povlači se, korak po korak, iz konkretne ljudske djelatnosti i potreba i postiže integraciju pojedinačnih djelatnosti i potreba samo u kompleksu apstraktnih odnosa, u kojemu pojedinačni rad vrijedi samo toliko koliko društveno potrebnog radnog vremena predstavlja, i u kojemu se odnosi između ljudi javljaju kao odnosi između stvari (roba). Svijet robe je »krivotvoren« i »mistificiran« svijet, a njegova kritička analiza mora najprije slijediti apstrakcije koje taj svijet sačinjavaju, pa se, zatim, udaljiti od tih apstraktnih odnosa kako bi stigla do njihovog zbiljskog sadržaja. Tako je drugi korak apstrakcija iz apstrakcije, ili napuštanje lažne konkretnosti kako bi se magla povratiti istinska konkretnost. U skladu s tim, marksistička teorija prvo obrađuje apstraktne odnose koji određuju robni svijet (kao što su roba, prometna vrijednost, novac, nadnica), pa se vraća od njih potpuno razvijenom sadržaju kapitalizma (tendencijama u ustrojstvu kapitalističkog svijeta koje vode njegovom uništenju).

Rekli smo da za Marxa, kao i za Hegela, istina leži samo u negativnom totalitetu. Međutim, totalitet u kojemu se kreće marksistička teorija drugačiji je od onog u Hegelovoj filozofiji, a ta razlika ukazuje na odlučujuću razliku između Hegelove i Marxove dijalektike. Za Hegela, totalitet je bio totalitet uma, zatvoren ontološki sistem, koji je u konačnoj liniji identičan sa umstvenim sistemom povijesti. Na taj način, Hegelov dijalektički proces bio je opći ontološki proces, u kojemu je povijest nalazila svoj uzor u metafizičkom procesu bitka. Marx je, naprotiv, odvojio dijalektiku od ove ontološke osnove. U njegovom djelu negativnost Zbilje postaje *povijesnim* uslovom koji se ne može hipostazirati kao neko metafizičko stanje. Drugim riječima, ona postaje društvenim uslovom koji je povezan s jednim posebnim povijesnim oblikom društva. Totalitet prema kojemu smjera marksistička dijalektika je totalitet klasnog društva, a negativitet koji leži u osnovi njegovih protivurječnosti i oblikuje svaki njegov sadržaj je negativitet klasnih odnosa. Dijalektički totalitet opet uključuje prirodu, ali samo utoliko ukoliko ova ulazi u povijesni proces društvene reprodukcije i ukoliko ga uslovljava. U napretku klasnog društva ova reprodukcija poprima različite oblike na raznim

razinama njegova razvitka, a ove forme su okvir svih dijalektičkih pojmova.

Na taj način, dijalektička metoda postala je samom svojom prirodom povijesna metoda. Dijalektičko načelo nije općenito načelo, koje se može podjednako primijeniti na svaki sadržaj. Tačno je da se svaka činjenica može podvrći dijalektičkoj analizi, na primjer čaša vode, kao u poznatom Lenjinovom razmatranju<sup>109</sup>. Ali sve takve analize vodile bi u ustrojstvo društvenopovijesnog procesa i pokazale bi da on sudjeluje kao sastavni dio u činjenicama koje se analiziraju. Dijalektika uzima činjenice kao elemente određenog povijesnog totaliteta, od kojeg se one ne mogu izolirati. Misleći na svoj primjer sa čašom vode, Lenin kaže da »čitava ljudska praksa mora ući u 'definiciju' predmeta«, nezavisna predmetnost čaše vode na taj se način izgubila. Svaka se činjenica može podvrći dijalektičkoj analizi samo utoliko što je svaka činjenica pod utjecajem antagonizma društvenog procesa.

Povijesni karakter Marxove dijalektike obuhvaća vladajući negativitet i njegovu negaciju. Dato stanje stvari je negativno, a može postati pozitivno samo ako se oslobode mogućnosti koje su u njemu. Ovo posljednje, negacija negacije, izvršava se uspostavljanjem novog poretka stvari. Negativitet i njegova negacija dvije su različite faze istog povijesnog procesa, obuhvaćene čovjekovom povijesnom djelatnošću. »Novo« stanje je *istina* staroga, ali ta istina ne razvija se postojano i automatski iz ranijeg slanja; ono se može osloboditi samo autonomnim činom ljudi, koji će birati cjelinu opstojećeg negativnog stanja. Istina, ukratko, nije carstvo izdvojeno od povijesne zbiljnosti niti područje ideja koje vječno važe. Ona, doduše premašuje datu povijesnu zbilju, ali samo utoliko što sa jednog povijesnog stupnja prelazi na drugi. Negativno stanje, kao i njegova negacija, konkretan su događaj unutar istog totaliteta.

Marksistička dijalektika je povijesna metoda u još jednom smislu: ona se bavi *posebnim stupnjem* povijesnog procesa. Marx kritizira Hegelovu dijalektiku zato što dijalektičko kretanje uopćava u kretanje čitavog bitka, bitka-kao-takvog, i time dobiva samo »apstraktni, logički, spekulativni izraz povijesnog kretanja«<sup>110</sup>. Staviše, kretanje što ga je Hegel tako apstraktno izrazio, i

<sup>109</sup> *Selected Works* (Izabrana djela), New York, 1934, International Publishers, sv. IX, str. 62. i dalje.

<sup>110</sup> »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, op. cit., str. 152—3.

koje je smatrao općenitim, karakterizira, zapravo, samo jednu posebnu fazu u čovjekovoj povijesti, naime »povijest njegova sazrijevanja« (*Entstehungsgeschichte*<sup>m</sup>). Marxovo razlikovanje povijesti ovoga sazrijevanja od »aktualne povijesti« čovječanstva znači ograničavanje dijalektike. *Entstehungsgeschichte* čovječanstva, koju Marx naziva njegovom prethistorijom, povijest je klasnoga društva, čovjekova *aktualna* povijest početak će kada ovo društvo bude ukinuto. Hegelova dijalektika daje *apstraktni, logički* oblik prethistorijskog razvoja, marksistička dijalektika *zbiljsko konkretno* kretanje. Marksistička je dijalektika zato još uvijek povezana sa prethistorijskom fazom.

Negativitet kojim počinje marksistička dijalektika je negativitet koji obilježava ljudsko opstojanje u klasnom društvu, antagonizmi koji pojačavaju taj negativitet i kasnije ga ukidaju su antagonizmi klasnoga društva. U samoj je biti marksističke dijalektike to što ona podrazumijeva da će se sa prelazom od prethistorije, koju predstavlja klasno društvo, ka povijesti besklasnog društva promijeniti čitavo, ustrojstvo povijesnog kretanja. Kada jednom čovječanstvo postane svjesnim subjektom svoga razvitka, njegova se povijest neće više moći očitovati u oblicima koji pripadaju prethistorijskoj fazi.

Marxova dijalektička metoda još uvijek održava vlast slijepe ekonomskih snaga nad povijesnim tokom. Dijalektička analiza društvene zbilje preko njezinih unutrašnjih protivurječnosti i njihovog razrješenja pokazuje kako ovu zbilju savladavaju objektivni mehanizmi koji djeluju s nužnošću »prirodnih« (fizičkih) zakona — jedino tako može protivurječnost biti konačna snaga koja održava društvo u pokretu. Kretanje je u sebi dijalektičko utoliko što njime još ne upravlja samo-svjesna djelatnost slobodno udruženih pojedinaca. Dijalektički zakoni su razvijena spoznaja »prirodnih« zakona društva, i zato korak prema njihovom poništavanju, ali su i dalje spoznaja »prirodnih« zakona. Doduše, borba sa »carstvom nužnosti« nastaviti će sa čovjekovim prelazom na stupanj njegove »aktualne povijesti«, a negativitet i protivurječnost neće nestati. Ipak, kada društvo postane slobodnim subjektom te borbe, ona će se voditi u sasvim drugačijim oblicima. S toga razloga ne smiju se dijalektičko ustrojstvo prethistorije nametnuti budućoj povijesti čovječanstva,

<sup>m</sup> Ibid., str. 153.

Pojam koji Marxovu dijalektiku nedvosmisleno povezuje sa povejesnošću klasnoga društva je pojam *nužnosti*. Dijalektički zakoni su *nužni* zakoni, različiti oblici klasnoga društva *nužno* umiru zbog svojih unutrašnjih protivurječnosti. Zakoni kapitalizma djeluju »gvozdenom nužnošću prema neizbježnim rezultatima«, kaže Marx. Međutim ova nužnost ne važi za pozitivnu preobrazbu kapitalističkog društva. Istina je da je Marx pretpostavljao da isti mehanizmi koji stvaraju koncentraciju i centralizaciju kapitala proizvode također »socijalizaciju rada«. »Kapitalistička proizvodnja rada, s neizbježnošću jednog prirodnog zakona, svoju vlastitu negaciju«, naime, svojinu koja se osniva »na kooperaciji i zajedničkom posjedovanju zemlje i sredstava za proizvodnju«<sup>112</sup>. Usprkos tomu, značilo bi izvitoperiti čitavo značenje marksističke teorije kada bi se, na temelju neizbježne nužnosti koja vlada razvitkom kapitalizma, tvrdilo da slična nužnost važi za preobrazbu u socijalizam. Kada je kapitalizam negiran, društveni procesi više nisu pod vlašću slijepe prirodnih zakona. To je upravo ono po čemu se priroda novoga razlikuje od starog. Prelaz od neizbježne smrti kapitalizma ka socijalizmu je nužan, ali samo u tom smislu da je nužan pun razvitak pojedinca. Novo društveno sjedinjenje pojedinaca također je nužno, ali samo u tom smislu da je nužno složiti se raspoloživim proizvodnim snagama za opće zadovoljstvo svih pojedinaca. Ozbiljenje slobode i sreće čini neophodnim da se uspostavi poredak u kojemu će udruženi pojedinci određivati organizaciju svojega života. Naglasili smo već da se osobine budućega društva odražavaju u tekućim opstojećim snagama koje ga tjeraju prema njegovom ozbiljenju. Ne može biti slijepe nužnosti u tendencijama koje završavaju u slobodnom i samosvjesnom društvu. Negacija kapitalizma počinje unutar samog kapitalizma, ali čak u fazama koje prethode revoluciji djeluje neka umstvena spontanost koja će nadahinjivati postrevolucionarne faze. Revolucija doista zavisi od toality objektivnih uslova; ona zahtijeva izvjesnu postignutu razinu materijalne i intelektualne kulture, samo-svjesnu i organiziranu radničku klasu u međunarodnim razmjerima, oštru klasnu borbu. Međutim, ovo postaju revolucionarni uslovi samo ako se iskorištavaju sa svjesnom djelatnošću, koja ima na umu socijalistički cilj i ako se upravljaju prema njoj. Ni najmanja prirodna nužnost ili automat-

ska neizbježnost ne jamče za preilaz od kapitalizma ka socijalizmu.

Sam kapitalizam proširio je u priličnoj mjeri doseg i snagu umstvene prakse. Nasuprot »(prirodnim zakonima« koji pokreću kapitalizam djeluju tendencije druge vrste koje usporavaju učinak nužnih procesa i time produžuju život 'kapitalističkoga porotka'<sup>113</sup>. Kapitalizam je na izvjesnim područjima podvrgnut političkim i administrativnim propisima širokih razmjera. Planiranje, na primjer, nije isključivo crta socijalističkog društva<sup>114</sup>. Prirodna nužnost društvenih zakona, koje je izložio Mara, podrazumijevala je mogućnost takvoga planiranja u kapitalizmu, kada se odnose na izmjenu redovitosti i slučaja, svjesne djelatnosti i slijepih mehanizama. Mogućnost racionalnog planiranja u kapitalizmu ne smanjuje, naravno, važenje temeljnih zakona koje je Marx otkrio u tom sistemu — sistemu je suđeno da umre zahvaljujući tim zakonima. Ali taj proces mogao bi dovesti do dugačkog perioda barbarstva. Ovo se može spriječiti samo slobodnom akcijom. Revolucija traži zrelost mnogih snaga, ali najveća između njih je subjektivna snaga, naime sama revolucionarna klasa<sup>115</sup>. Ozbiljenje slobode i uma traži slobodnu umstvenost onih koji ga postižu.

Marxova teorija, dakle, nespojiva je sa fatalističkim determinizmom. Istina je da historijski materijalizam uključuje u sebi, determinističko načelo da je svijest uvjetovana društvenim postojanjem. Međutim, nastojali smo pokazati da nužna zavisnost koju to načelo proglašava vrijedi za »pretpovijesni« život, naime za život klasnog društva. Odnosi proizvodnje koji sužavaju i izvitoperuju čovjekove mogućnosti nužno određuju njegovu svijest, upravo zato što društvo nije slobodan i svjestan subjekt. Dokle je god čovjek nesposoban da zavlada tim odnosima i da ih upotrijebi za zadovoljavanje potreba i želja cjeline, oni će poprimiti oblik objektivnog, nezavisnog entiteta. Svijest koja je uhvaćena u ove odnose i nadvladana njima nužno postaje *ideološka*.

Naravno, svijest ljudi i dalje će biti određena materijalnim procesima koji reproduciraju njihovo društvo, čak i onda kada ljudi počnu upravljati društvenim odnosima na tačkan način da

<sup>113</sup> Ibid. sv. III, str. 272—81.

<sup>114</sup> *Critique of the Gotha Program* (Kritika Gotskog programa), 1891, New York, 1938.

<sup>115</sup> *The Poverty of Philosophy* (Bijeda filozofije), engl. prev. H. Ouelch, Chicago 1910, str. 190.

ovi najbolje pridonose slobodnom razvitku svih. Ali kada su ti materijalni procesi učinjeni racionalnima i kada su postali svjesnim djelom ljudi, prestaje slijepa zavisnost svijesti od društvenih odnosa. Kada je um određen racionalnim društvenim odnosima, on je određen samim sobom. Socijalistička sloboda obuhvaća obje strane odnosa između svijesti i društvenog postojanja. Načelo historijskog materijalizma vodi vlastitoj samo-negaciji.

Radni proces, koji potkazuje da je od temeljne važnosti za marksističku analizu kapitalizma i njegova postanka, područje je na kojemu u kapitalističkome društvu djeluju različiti ogranci teorije i prakse. Zato razumjeti radni proces u isto vrijeme znači razumjeti izvor razdvajanja teorije od prakse i elemenat koji ponovno uspostavlja njihovu međusobnu vezu. Marksistička je teorija samom svojom prirodom potpuna i integrirajuća teorija društva. Ekonomski proces kapitalizma vrši nad čitavom teorijom i čitavom praksom totalitaran utjecaj, a ekonomska analiza koja razbija kapitalističku kamuflažu i probija se kroz »postvarenje« doći će do razine tla koje je zajedničko svim teorijama i čitavoj praksi ovog društva.

Marksistička ekonomija ne ostavlja mjesta za neku nezavisnu filozofiju, psihologiju ili sociologiju. »Etičnost, religija, metafizika — sve ostale ideologije i oblici svijesti koji im odgovaraju više ne zadržavaju privid nezavisnosti... Kada se opisuje Zbilja, filozofija kao nezavisna grana djelatnosti gubi medij svoga opstajanja. U najboljem slučaju, njezino mjesto može zauzeti sažetak najopćenitijih rezultata, apstrakcija što se javljaju na temelju promatranja povijesnog razvitka ljudi«<sup>116</sup>.

Odvajanjem teorije od prakse filozofija je postala utočištem istinske teorije. Znanost se ili nasilno dovodila »u službu kapitala«<sup>117</sup> ili se srozavala na položaj dokoličarske rasonode koja jedaleko od svake brige za aktuelne borbe čovječanstva, dok se filozofija prihvaćala toga da u mediju apstraktnog mišljenja čuva rješenja čovjekovog problema potreba, straha i želja. »Čisti um«, očišćen od empirijskih slučajnosti, postao je pravim carstvom istine.

Pred kraj zaključka svoje *Kritike čistog uma* Kant postavlja tri pitanja koja se najživotnije tiču ljudskoga uma: »Kako mogu znati? Što da radim? Čemu se mogu nadati?«. Ova pitanja, kao

<sup>116</sup> *The German Ideology*, str. 14—15.

<sup>117</sup> *Capital*, sv. I, str. 397.

i nastojanja da se riješe, uistinu obuhvaćaju samu srž filozofije, njezinu zaokupljenost bitnim čovjekovim mogućnostima usred njezine stajališta u zbilji. Hegel je svoju filozofijsku zaokupljenost stavio u povijesni kontekst svoga vremena, tako da je postalo očevidno da se Kantova pitanja tiču aktualnog povijesnog procesa. Čovjekova spoznaja, djelatnost i nada upućivali su se u pravcu uspostavljanja umstvenog društva. Marx je išao za tim da pokaže konkretne snage i tendencije koje su sprečavale i one koje su olakšale taj proces. Materijalna povezanost njegove teorije s određenim povijesnim oblikom prakse negirala je ne samo filozofiju nego i sociologiju. Društvene činjenice koje je Marx analizirao (na primjer otuđenje rada, fetišizam robnoga svijeta, višak vrijednosti, eksploatacija) nisu slične sociološkim činjenicama, kao što su rastave braka, zločin, pomjeranja u stanovištu i poslovni ciklusi. Temeljni odnosi marksističkih kategorija nisu nadohvat sociologije, ili nake znanosti koja se bavi opisivanjem i organiziranjem objektivnih *pojмова*. Oni će izgledati kao činjenice samo teoriji koja ih uzima s tim da predviđa i njihovu negaciju. Prema Marxu, ista pravna teorija je svijest o praksi koja teži za mijenjanjem svijeta.

Međutim, Marxov pojam istine daleko je od relativizma. Ima samo jedna istina i jedna praksa koja je sposobna da je ozbilji. Teorija je pokazala tendencije koje idu ka postizanju umstvenog životnog poretka, uvjete da se to stvori i početne korake koje treba učiniti. Konačni cilj nove društvene prakse formuliran je: ukidanje rada, iskorištavanje podružtvljenih sredstava proizvodnje za slobodni razvoj svih pojedinaca. Ostalo je zadaća čovjekove vlastite oslobođene djelatnosti. Teorija u svakom trenutku prati praksu, analizira situaciju koja se mijenja i prema njoj formulira svoje pojmove. Konkretni uslovi da ozbiljenje istine mogu biti različiti, ali istina ostaje ista, a teorija ostaje njezinim konačnim čuvarom. Teorija će sačuvati istinu čak ako revolucionarna praksa skrene sa svog pravog puta. Praksa slijedi istinu, a ne obratno.

Ovaj apsolutizam istine upotpunjuje filozofsko nasljedstvo marksističke teorije, a jednom zauvijek odvaja dijalektičku teoriju od kasnijih oblika pozitivizma i relativizma.

## II

## TEMELJI POZITIVIZMA I RAZVOJ SOCIOLOGIJE

## 1. POZITIVNA I NEGATIVNA FILOZOFIJA

U desetljeću koje je slijedilo iza Hegelove smrti evropska je misao ušla u eru »pozitivizma«. Taj pozitivizam objavio je sebe kao sistem *pozitivne filozofije*, poprimivši oblik koji je bio sasvim drugačiji od onoga što ga je uzeo kasniji pozitivizam. Comteov (Kont) *Cours de philosophie positive* objavljen je između godine 1830. i 1842, Stahlova (Štal) pozitivna filozofija države između 1830. i 1837, a Schelling je godine 1841. počeo svoja berlinska predavanja o *positive philosophie*, na kojima je radio još od godine 1827.

Ne može biti sumnje o Comteovom doprinosu pozitivizmu (sam Comte je izveo pozitivističku metodu iz temelja pozitivne filozofije), ali može izgledati apsurdno da se Schellingova i Stahlova pozitivna filozofija dovede u odnos sa tim pokretom. Nije li Schelling bio eksponent metafizike u njezinom najtanscendentnijem obliku, i nije li Stahl izložio jednu religioznu teoriju države? Istina, Stahl se priznaje za predstavnika pozitivizma u filozofiji prava, ali kakvog posla sa pozitivizmom ima Schellingova filozofija mitologije i objavljenja, koja je pružila nekoliko osnovnih pojмова za Stahlovu doktrinu? Međutim, u Schellingovoj *Philosophie der Offenbarung* (Filozofija objavljenja) nalazimo mišljenje da tradicionalna metafizika, s obzirom na to da se bavila samo pojmom stvari i njihovom čistom biti, nije mogla doprijeti do njihova aktualnog opstojanja, te nije mogla dati zbiljskoga znanja. Nasuprot tomu, Schellingova filozofija teži ika onome što je istinski aktualno i opstojeće, i na temelju toga tvrdi za sebe da

je »pozitivna«. On postavlja pitanje nije li racionalistička metafizika čisto »negativna« filozofija i da li, nakon što je Kant srušio tu metafiziku, »pozitivno ne bi sada trebalo da se organizira u svoju vlastitu znanost, slobodnu i nezavisnu od pređašnje filozofije«<sup>1</sup>. Osim toga, godine 1827, pri zaključku svojih predavanja o povijesti moderne filozofije, Schelling se prihvatio toga da opravda naglasak na iskustvu, što su ga stavljali britanski i francuski filozofi, i branio je taj empirizam od njegovih njemačkih protivnika. Išao je tako daleko da je izjavio da »kada bismo samo mogli birati između empirizma i ugnjetačkog apriorizma (Denknotwendigkeiten) jednog krajnjeg racionalizma, nijedan slobodni duh ne bi oklijevao da se odluči za empirizam«<sup>2</sup>. Završio je izjavom da će velika zadaća njemačke filozofije biti da prevlada apriorističku metafiziku pomoću »pozitivnog sistema«, koji će filozofiju konačno pretvoriti u istinsku »znanost iskustva«.

U svojim temeljnim vidovima Schellingova pozitivna filozofija, svakako, jako se razlikuje od Comteove. Za Comtea su »pozitivni« činjenice promatranja, dok Schelling naglašava da se »iskustvo« ne ograničava na činjenice izvanjskog i unutarnjeg zamjećivanja. Comte je usmjeren prema fizičkoj znanosti i nužnim zakonima koji vladaju svim što je zbiljsko, dok Schelling nastoji izložiti »filozofiju slobode« i drži da je slobodna stvaralačka djelatnost konačna činjenica iskustva. Ipak, usprkos ovim bitnim razlikama, u obje filozofije ima jedna zajednička tendencija za suprotstavljanjem vlasti apriorizma i za uspostavljanjem autoriteta iskustva<sup>3</sup>.

Ova zajednička tendencija najbolje se može shvatiti alko se promotri protiv čega je bila usmjerena nova pozitivna filozofija. Pozitivna filozofija bila je svjesna reakcija protiv kritičkih i rušilačkih tendencija francuskog i njemačkog racionalizma, reakcija koja je bila osobito oštra u Njemačkoj. Zbog svojih kritičkih tendencija hegelovski sistem je označen kao »negativna filozofija«.

<sup>1</sup> Schelling, *Sammtliche Werke*, odsjek 2, sv. III, Stuttgart, 1858, sv. 83.

<sup>2</sup> Ibid., odsjek I, sv. X, Stuttgart, 1861, sv. 198.

<sup>3</sup> Constantin Frantz, jedan od vodećih njemačkih konzervativnih političkih filozofa, priznao je već godine 1880. da su »pozitivistička škola u Francuskoj« i Schellingova pozitivistička filozofija, »u izvjesnom smislu, usmjerene prema istom cilju« (*Schelling's positive Philosophie*, Cothen, 1880, dio III, str. 277).

Njezini savremenici shvatili su da načela što ih je Hegel proglasio u svojoj filozofiji vode »kritici svačega za što se do sada smatralo da je objektivna istina«<sup>4</sup>. Njegova je filozofija »negirala« — naime, odbijala je svaku iracionalnu i nerazumnu zbilju. U Hegelovom pokušaju da zbilju mjeri prema standardima autonomnog uma reakcija je osjetila izazov opstojećem poretku. Tvrdilo se da negativna filozofija pokušava da dođe do mogućnosti stvari, ali je nesposobna da spozna njihove oblike. Ona prestaje kod njihovih »logičkih oblika« i nikada ne dolazi do njihovog aktualnog sadržaja, koji se ne može izvesti iz tih oblika. Uslijed toga, negativna filozofija niti može objasniti niti opravdati stvari kakve jesu, kaže Hagelova kritika. Ovo vodi do primjedbe najtemeljnije od svih, naime da negativna filozofija, zahvaljujući svojoj pojmovnoj opremi, »negira« stvari kakve jesu. Činjenice koje sačinjavaju dato stanje stvari, kada se vide u svjetlu uma, postaju smrtni oblici unutar obuhvatnoga sistema koji vodi dalje od njih. U hegelovskoj dijalektici vidio se prototip svih rušilačkih negacija daloga, jer u njoj svaki neposredno dati oblik prelazi u svoju suprotnost, i dolazi do svog istinskog sadržaja samo na taj način. Kritičari su kazali da ova vrsta filozofije odriče datosti dostojanstvo zbilje; ona sadrži »načelo revolucije« (reče Stahl). Hagelova izjava da je zbiljsko umstveno shvatila se tako kao da znači da samo umstveno jest zbiljsko.

Pozitivna filozofija izvršila je svoj protuudarac protiv kritičkog racionalizma na dvije fronte. Comte se borio protiv francuskog oblika negativne filozofije, protiv nasljedstva Descartesa i prosvjetiteljstva. U Njemačkoj je borba bila usmjerena protiv Hegelovog sistema. Schelling je od Friedricha Wilhelma IV dobio hitan nalog da »razori zmajsko sjetne« hegelovstva, dok je Stahl, drugi antihegelovac, godine 1840. postao filozofskim zagovaračem pruske monarhije. Njemački politički vođe jasno su shvatili da Hegelova filozofija, daleko od toga da bi opravdavala državu u konkretnom obliku koji je poprimila, sadrži, naprotiv, oružje njezinog uništenja. Unutar te situacije pozitivna filozofija se ponudila kao adekvatni ideološki spasilac.

<sup>4</sup> Moses Hess, »Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie« (Suvremena kriza njemačke filozofije), 1841. u *Sozialistische Aufsätze* (Socijalističke studije), Berlin, 1921, str. 9, 11.

Povijest posthegelovske misli obilježena je dvojakim istupom pozitivne filozofije, što smo ga upravo u'kratko iznijeli<sup>5</sup>. Pozitivna filozofija imala je da prevlada negativnu filozofiju u njezinoj cjelosti, naime, da ukine svako podređivanje zbilje transcendentalno-mu. Osim toga, trebalo je da ona poučava ljude da gledaju i proučavaju činjenice svojega svijeta kao neutralne predmete kojima upravljaju zakoni općenitog važenja. Ova tendencija postala je osobito važna u društvenoj i političkoj filozofiji. Hegel je državu i društvo smatrao povijesnim djelom čovjeka i interpretirao ih pod vidom slobode; nasuprot tomu, pozitivna filozofija proučavala je društvene zbiljnosti prema uzoru prirode, a pod vidom objektivne nužnosti. Trebalo je sačuvati nezavisnost činjenica, a umovanja je trebalo usmjeriti prema prihvaćanju datoga. Na taj način, pozitivna filozofija težila je za tim da se suprotstavi kritičkome procesu koji se podrazumijeva u filozofskom »negiranju« datoga, i da činjenicama vrati dostojanstvo pozitivnog.

Ovo je tačka u kojoj veza između pozitivne filozofije i pozitivizma (u modernom smislu riječi) postaje jasna. Njihova je zajednička crta, uz njihovu zajedničku borbu protiv metafizičkog apriorizma, orijentacija mišljenja prema činjenicama i uzdizanje iskustva do dostojanstva konačnog autoriteta u znanju.

Pozitivistička metoda sigurno je razorila mnoge teološke i metafizičke iluzije i podržavala napredovanje slobodne misli, osobito u prirodnim znanostima. Pozitivistički napad na transcendentalnu filozofiju se pojačao uslijed krupnih koraka što su ih ove znanosti učinile u prvoj polovici prošloga vijeka. Pod utjecajem novog znanstvenog mentaliteta pozitivizam je za sebe mogao tvrditi da je filozofska integracija ljudskoga znanja, — kao što je to kazao Comte; — do integracije je trebalo doći pomoću općeg primjenjivanja znanstvene metode i isključivanja svih ciljeva koji se, u krajnjoj liniji, ne bi mogli provjeriti promatranjem.

Pozitivističko protivljenje načelu da se i činjenice iskustva moraju opravdati pred palačom uma spriječilo je, međutim, da se ti »podaci« interpretiraju u vidu obuhvatne kritike same datosti. Takva kritika više nije imala svoga mjesta u znanosti. Na koncu je pozitivna filozofija olakšala kapitulaciju mišljenja pred

<sup>5</sup> U daljem razmatranju ostavljamo po strani Schellingovu pozitivnu filozofiju, s obzirom na to da nije od značaja za razvoj društvene misli, a na političku filozofiju utjecala je samo time što je poslužila Stahlu.

svim što opstoji i što pokazuje snagu da istraje u iskustvu. Comte je izričito izjavio da termin »pozitivan«, kojim je označio svoju filozofiju, podrazumijeva odgajanje ljudi da zauzmu pozitivan stav prema vladajućem stanju stvari. Pozitivna filozofija imala je afirmirati opstojeći poredak nasuprot onima koji su isticali potrebu da se on »negira«. Vidjet ćemo da su Comte i Stahl ovu implikaciju svoga djela odlučno naglašavali. Ovako izraženi politički ciljevi povezuju pozitivnu filozofiju sa doktrinama francuske kontrarevolucije: Comte je bio pod utjecajem De Maistrea (De Metra), a Stahl Burkea (Berk).

Moderna društvena teorija dobila je u toku devetnaestoga vijeka svoj najveći zamah od pozitivizma. Sociologija je potekla iz tog pozitivizma i pod njegovim se utjecajem razvila u nezavisnu empiričku znanost. Prije nago što nastavimo ovaj tok analize, moramo, međutim, ukratko razmotriti onu struju društvene teorije koju predstavljaju takozvani rani francuski socijalisti, koji su imali drugačije korijene nego pozitivisti i koji su vodili u drugom smjeru, iako su u svojim počecima sebe dovodili u vezu sa pozitivističkom pozicijom.

Rani francuski socijalisti našli su odlučujuće motive za svoju nauku u klasnim sukobima koji su uslovljavali povijest poslije francuske revolucije. Industrija je brzo napredovala, osjećala su se prva socijalistička gibanja, proletarijat se počeo konsolidirati. Ovi mislioci su vidjeli u društvenim i ekonomskim uslovima zbiljsku osnovu povijesnog procesa. Saint-Simon i Fourier (Furije) usredotočili su svoje teoretske razrade na totalitet tih uslova i na taj način učinili društvo, u modernom smislu riječi, predmetom na koji je njihova teorija djelovala. Sismondi je zaključio da su ekonomski antagonizmi kapitalizma zakoni ustrojstva modernoga društva; Proudhon (Prudon) je na društvo gledao kao na sustav protivurječnosti. Od godine 1821. niz engleskih pisaca dovodio je svoje analize kapitalizma dotle da su u klasnim borbama vidjeli pokretački stroj društvenog razvoja<sup>6</sup>.

Sve te nauke težile su kritici vladajućih društvenih oblika, a njihovi temeljni pojmovi služili su kao oruđe preobražavanja, a ne učvršćivanja ili opravdavanja datog poretka.

Između pozitivističkih i kritičkih struja postajala je, međutim, karika u obliku sistematskog pokušaja da se načelo klasne

<sup>6</sup> Mara, *Theorien uber den Mehrwert*, Stuttgart, 1921, sv. III, str. 281. i dalje.



borbe stopi s idejom objektivne znanstvene sociologije. Djelo von Steina (fon Stajn) *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789. bis unsere Tage* (1850) (Povijest društvenog kretanja u Francuskoj od 1789. do naših dana, 1850) predstavljalo je taj pokušaj. On je društvene antagonizme shvaćao u dijalektičkom smislu — klasna borba je negativno načelo po kojemu se društvo kreće od jednog povijesnog oblika do drugoga. Von Stein je sebe smatrao ortodoksnim hegelovcem. Na osnovu Hegelovog odvajanja države od društva našao je da pravi sadržaj povijesnog napretka čine promjene u društvenom ustrojstvu i da je cilj sukobljenih klasa da posjeduju državnu vlast. Ali on je ove tendencije tumačio kao općenite sociološke zakone, pa je trebalo da klasni sukobi vode ka društvenom redu i napretku na sve višim razinama, zahvaljujući nekalkvom »prirodnom« mehanizmu. Na taj način je neutralizirana snaga dijalektike i učinjena dijelom sociološkog sistema u kojemu su društveni antagonizmi samo sredstvo za uspostavljanje društvenoga sklada. Na koncu, nauka von Steina nije tako daleka od društvene teorije pozitivne filozofije.

Svoje razmatranje razvoja posthegelovske društvene misli počeo ćemo kratkim pregledom glavnih tendencija u Saint-Simonovom djelu i u kritičkoj društvenoj teoriji koja se razvijala u Francuskoj. Zatim ćemo se posvetiti analizi dvaju najutjecajnijih spisa pozitivističke društvene škole: Comteove *Sociologije* i Stahlove *Filozofije prava*, te završiti studijom von Steina, koji Hegelova dijalektička shvaćanja pomiruje sa sistemom pozitivne filozofije.

## 2. SAINT-SIMON

Saint-Simon počinje, kao i Hegel, tvrdnjom da je društveni poredak koji se rodio s francuskom revolucijom dokazao da je čovječanstvo došlo do stupnja na kojemu je odraslo<sup>1</sup>. Ali, za razliku od Hegela, on je ovaj stupanj opisao prvenstveno sa stanovišta ekonomije; industrijski proces za njega kao da je jedini integracioni činilac u novom društvenom poretku. Opet kao Hegel, Saint-Simon je bio uvjeren da ovaj novi poredak sadrži pomirenje ideje i zbilje. Ljudske mogućnosti više se ne tiču teorije odvojeno

<sup>1</sup> *Oeuvres de Saint-Simon* (Djela Saint-Simona), ur. Infantin, Pariz, 1868. i dalje, sv. II, str. 118.

od prakse; sadržaj teorije prenesen je na plan umstvene djelatnosti, koju provode pojedinci koji su izravno povezani jedni sa drugima. »Umjesto da zaviše u dokoličarskom razmišljanju odvojenom od prakse, politika, moral i filozofija konačno su došle do svoga istinskog posla, naime do toga da stvaraju društvenu sreću. Drugim riječima, spremne su da uoče kako sloboda više nije apstrakcija, a društvo fikcija«<sup>2</sup>. Proces toga uočavanja je ekonomski. Nova era je era industrijalizma, koji sa sobom donosi garanciju da može ispuniti sve ljudske mogućnosti. »Društvo se kao cjelina osniva na industriji. Industrija je jedini garantitor njegovog opstojanja, i jedini izvor svega bogatstva i blagostanja. Ono stanje koje je najpovoljnije za industriju najpovoljnije je za to i za društvo. Ovo je polazna tačka kao i cilj svih naših nastojanja«<sup>3</sup>. Napredak ekonomskih uslova zahtjeva da filozofija pređe u društvenu teoriju, a društvena teorija nije ništa drugo nego politička ekonomija ili »znanost proizvodnje«<sup>4</sup>.

U početku se Saint-Simon zadovoljavao proglašavanjem načela radikalnog liberalizma. Pojedinci su oslobođeni zato da bi mogli raditi, dok je društvo prirodni sjedinjavatelj, koji sastavlja njihove nezavisne napore u jednu skladnu cjelinu. Vlada je zlo koje je nužno radi toga da bi se izašlo na kraj s opasnošću od anarhije i revolucije, koja vrebala iza mehanizama industrijskog kapitalizma. Saint-Simon je počeo s jednim pretežno optimističkim gledanjem na industrijsko društvo — mislio je da će brz napredak svih proizvodnih snaga uskoro zasjeniti sve veće antagonizme i revolucionarna vrenja unutar društvenog sistema. Novi industrijski poredak bio je, prije svega, pozitivan i predstavljao afirmaciju i plod svega ljudskog nastojanja za sretnim i obilatom životom. Nije bilo potrebno poći dalje od datoga; trebalo je samo da filozofija i društvena teorija razumiju i organiziraju činjenice. Istina se mogla izvesti iz činjenica i jedino iz njih. Tako je Saint-Simon postao utemeljiteljem modernog pozitivizma<sup>5</sup>.

Saint-Simon je držao da će društvena teorija upotrebljavati »istu metodu koja se upotrebljava u drugim znanostima promat-

<sup>2</sup> Ibid., str. 13.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Str. 188.

<sup>5</sup> *Memoire sur la science de l'homme* (Rasprava o znanosti o čovjeku), napisano 1813; op. cit., sv. XI; vidi Weill, *Saint-Simon et son oeuvre* (Saint-Simon i njegovo djelo), Pariz, 1894, str. 55. i dalje.

ranja. Drugim riječima, umovanje se mora temeljiti na opažanim i raspravljanim činjenicama, umjesto da se ide metodama koje prihvaćaju spekulativne znanosti, a koje sve činjenice izvode iz umovanja<sup>6</sup>. Astronomija, fizika i kemija već su uspostavljene na toj »pozitivnoj osnovi«, sada je došlo vrijeme da se filozofija pridruži tim posebnim znanostima i da postane u potpunosti pozitivna.

Saint-Simon je zastupao taj pozitivizam kao konačno načelo svoje filozofije: »u svim dijelovima svoga djela baviti ću se ustanovljenjem nizova činjenica, jer sam uvjeren da je to jedino što je čvrsto u našem znanju<sup>7</sup>. Teologija i metafizika, a dapače, i svi transcendentalni pojmovi i vrednote treba da se provjere pomoću ipozitivističke metode egzaktnih znanosti. »Kada se jednom čitavo naše znanje bude podjednako temeljilo na promatranju, usmjeravanje naših duhovnih poslova morat će se povjeriti (*conferee a*) snazi pozitivne znanosti<sup>8</sup>.

»Znanost o čovjeku«, drugo ime za društvenu teoriju, pokrenuta je tako prema uzoru prirodnih znanosti; trebalo je da dobije pozitivni pečat »time što se temelji na promatranju i što proučavanja vrši metodom koju primjenjuju druge grane (!) fizike<sup>9</sup>. Društvo treba promatrati kao prirodu. Ovaj stav znači najoštrije odstupanje od Hegelove filozofske teorije i suprotstavljanje njoj. Interes slobode uklonjen je iz sfere pojedinčeve nacionalne volje i stavljen u objektivne zakone društvenog i ekonomskog procesa. Marx je smatrao da je društvo iracionalno i zato zlo, dokle god i dalje njime upravljaju neizbježni objektivni zakoni. Rušenje tih zakona, za njega je značilo napredak, čin koji je trebalo da izvrši čovjek u svom slobodnom razvitku. (Pozitivistička teorija društva slijedila je suprotnu tendenciju: zakoni društva sve više su poprimali oblik prirodnih objektivnih zakona. »Ljudi su puka oruđa« pred svemoćnim zakonom napretka, nesposobni da mijenjaju ili ocrtaju njegov tok<sup>10</sup>. Obogotvorenje napretka u nezavisnom prirodni zakon dovršeno je u Comteovoj pozitivnoj filozofiji.

Saint-Simonovo vlastito djelo sadržavalo je elemente (koji su bili suprotni tendencijama industrijskog kapitalizma. Prema nje-

<sup>6</sup> Saint-Simon, op. cit., sv. XI, str. 8. i dalje.

<sup>7</sup> Str. 22.

<sup>8</sup> Sv. IV, str. 83.

<sup>9</sup> Str. 187.

<sup>10</sup> Str. 119.

mu, napredak industrijskog sistema ima za pretpostavku da se borba između klasa najprije preobrazila i pretvorila u borbu protiv prirode, u kojoj su zajedno sudjelovale sve društvene klase<sup>11</sup>. Oblik vladavine koji je on zamišljao nije bio takav da u njemu vladari zapovijedaju svojim podanicima, već takav da u njemu vlada vrši (tehničku administraciju nad poslom koji treba uraditi<sup>12</sup>. Mogli bismo reći da se Saint-Simonova filozofija razvijala upravo na način suprotan od Hegelove. Počela je pomirenjem ideje i zbilje, završavala shvaćanjem da su one nepomirljive.

Ekonomске krize i klasne borbe u Francuskoj postojale su sve jače kako se približavala revolucija godine 1830. »Godine 1826. bilo je već jasno da narod i monarhija idu u suprotnim smjerovima; monarh se spremio da uspostavi despotizam, dok je narod plutao prema revoluciji<sup>13</sup>. Predavanja koja je Saint-Simonov učitelj Bazard (Bazar) u tim godinama držao o nauci svoga učitelja pretvarala su tu nauku u radikalnu kritiku opstojećeg društvenog poretka.

Bazardov prikaz drži se osnovne pretpostavke da filozofija mora postati identična sa društvenom teorijom, da je društvo uređeno ustrojstvom svog ekonomskog procesa i da će jedino racionalna društvena praksa konačno proizvesti društveni oblik koji je istinski usmjeren prema ljudskim potrebama. Prema Bazardu, dati oblik društva više ne odgovara napretku i skladu. On naziva industrijski sistem izrabljivačkim, i kaže da je on posljednji, ali ni izdaleka najmanji primjer onog »izrabljivanja čovjeka čovjekom« ikoje je teklo kroz čitavu povijest civilizacije. U svim svojim odnosima industrijski se sistem oblikuje tokom neizbježne borbe između proletarijata, jedne strane, i vlasnika oruđa i strojeva za proizvodnju s druge.

Čitava masa radnika danas je izrabljivana od onih čijom se svojinom služi... Sav teret ovog izrabljivanja pada na radničku klasu, to jest na onu ogromnu većinu koju sačinjavaju radnici. Pod takvim uslovima radnik je postao izravnim potomkom roba i kmeta. Kao osoba, on je slobodan i više nije vezan za zemlju, ali to je jedina sloboda koju ima. U ovoj državi zakonske slobode on može opstati sauno pod us-

<sup>11</sup> Sv. IV, str. 147, 162.

<sup>12</sup> Str. 150.

<sup>13</sup> Frederick, B. Artz, *Reaction and Revolution* (Reakcija i revolucija), New York, 1934, Harper and Brothers, str. 230. i dalje.

lovima ikoje mu nameće ona mala klasa kojoj je zakonodavstvo, što se radilo iz prava na osvajanje, dalo monopol bogatstva i moć da upravlja oruđima rada prema svojoj volji i prohtjevima<sup>14</sup>.

Na taj način, Saint-Simonov pozitivizam okrenuo se u svoju suprotnost. Njegovi prvobitni zaključci slavili su liberalizam, ali on je sada znao da sistem na kojemu stoji taj liberalizam u sebi nosi sjeme vlastite propasti. Kao što je Sismondi učinio prije njega, Bazard je pokazao da je nagomilavanje bogatstva i širenje siromatstva, sa krizama i sve većim izrabljivanjem koji to prate, posljedica ekonomske organizacije u kojoj su »kapitalisti i vlasnici« oni koji vrše društvenu raspodjelu rada. »Svakom pojedincu pušteno je da se sam snađe u procesu proizvodnje i nema nikakvog zajedničkog interesa ili zajedničkog napora da bi se cijelo mnoštvo radova sastavilo i vodilo. Kada »oruđa rada iskorištavaju izolirani pojedinci« ikoji su podvrgnuti vlasti slučaja i činjenici moći, industrijske krize su neizbježne<sup>15</sup>.

Tako je društveni poredak, rekao je Bazard, postao općerred, »kao rezultat načela neograničene utakmice«<sup>16</sup>. Napredne ideje, kao što su one kojima je kapitalističko društvo u početku opravdavalo svoj društveni poredak, ideje opće slobode i traženja sreće unutar jedne racionalne životne šeme mogu dozreti samo s jednom novom revolucijom, »kolja će konačno ukloniti izrabljivanje čovjeka čovjekom u svim njezinim ružnim oblicima. Ta revolucija je neizbježna, i sve dok nije izvršena, blijediće fraze o svjetlu civilizacije i slavi stoljeća, koje se tako često ponavljaju, ostat će samo riječi u korist privilegiranih egoista«<sup>17</sup>. Ustanova privatne svojine morat će doživjeti svoj kraj, jer ako treba da nestane izrabljivanje, treba, također, da nestane onaj poredak svojine koji održava izrabljivanje<sup>18</sup>.

Bazardova *Doctrine Saint-Simonienne* održava društvena vrenja koja je prouzrokovao napredak industrijalizma za vrijeme restauracije. U tom razdoblju su uvedeni strojevi u još širim razmjerima (osobito u tvornicama tkanine), i industrija se počela

<sup>14</sup> *Doctrine Saint-Simonienne, Exposition* (Saint-Simonovo učenje, Uvod), Pariz, 1854, str. 134. i dalje.

<sup>15</sup> Str. 137.

<sup>16</sup> Str. 145.

<sup>17</sup> Str. 125. i dalje.

<sup>18</sup> Str. 127.

koncentrirati. — Međutim, Francuska nije iskusila samo industrijski i trgovački razvoj, što ga slave Saint-Simonovi rani spisi, nego i obrat toga procesa. Čitav sistem protresle su skupe krize u godinama 1816—17. i 1825—27. Radnici su se udruživali radi razaranja strojeva koji su im nanijeli toliku bijedu i nezaposlenost. »Nije moglo biti sumnje u to da je industrijski razvoj širokih razmjera nepovoljno utjecao na životne uslove radnika. Kućni rad zemljoradnika trpio je od konkurencije tvornica. Uvođenje strojeva omogućilo je jeftinu žensku i dječju radnu snagu, a ove su, sa svoje strane, služile za snižavanje nadnica. Doseljavanje u gradove stvorilo je nepovoljne stambene prilike, a ovaj uslov, zajedno sa općom nestašicom odgovarajuće hrane, dovodio je do širenja rahitisa i sušice. Epidemije, kao što je bila epidemija kolere godine 1832, osobito su jako kosile među radnicima. Bijeda je gonila na pijanstvo i prostituciju. Industrijska središta imaju smrtnost daleko veću od prosječne, osobito kod djece«<sup>19</sup>.

Vlada se umiješala — s represivnim mjerama protiv radnika, Zakon zvani Lex Le Chapelier (Leks Le Šapelje), iz godine 1789, zabranjivao je organiziranje radnika. Na štrajkove je odgovoreno pozivanjem vojske. Vođe su osuđene na duge kazne zatvorom. Sloboda radnika sve više je ograničavana<sup>20</sup>. »Dok su svu državnu silu upotrebljavali protiv radnika, vlasti su krajnje popustljive prema poduzetnicima«. Godine 1829. brodovlasnici u Grenouilleu (Grenuj) udružili su se radi smanjivanja nadnica svojih pomoraca. Pravosuđe i ministarstvo mornarice proglasili su njihov postupak protuzakonitom, ali su odbili da pokrenu neki pravni postupak jer su se plašili da bi to »moglo pomorce navesti na pobunu«<sup>21</sup>.

Ovakvi događaji pokazali su sasvim očevidno da je ekonomski proces, ili neki drugi njegovi činoci, zavukao svoje pipke u totalitet društvenih odnosa i nemilosrdno ih stegao. Smith i Ricardo uzimali su taj ekonomski proces kao posebnu znanost, u kojoj su se bogatstvom, siromatšvo, rad, vrijednost, svojina i svi njezini drugi rekviziti javljali kao strogo ekonomski uslovi i odnosi, koji se mogu izvesti iz ekonomskih zakona ili rastumačiti pomoću njih. Saint-Simon je ekonomske zakone učinio temeljem čitavog društvenog procesa. Sada, kada su njegovi socijalistički

<sup>19</sup> Henri See, *Französische Wirtschaftsgeschichte* (Privredna povijest Francuske), Jena, 1936, sv. II, str. 244.

<sup>20</sup> Str. 250. i dalje.

<sup>21</sup> Str. 251. i dalje.

nastavljači u Francusikoj gradili društvenu teoriju na ekonomskoj osnovi, oni su mijenjali pojamovni karakter političke ekonomije. Ona je prestala biti »čistom« i posebnom znanostu, i umjesto toga postala intelektualnom silom za razotkrivanje antagonizama modernog društvenog ustrojstva i za upravljanje djelatnošću koja treba da ih ukine. Time se prestao i robni svijet shvaćati u smislu njegovoga vlastitoga postvarenja. Kada je, na primjer, Sismondi tvrdio, nasuprot Ricardu, da »politička ekonomija nije znanost računa, nego moralna znanost«, on nije zastupao vraćanje od znanstvenih kriterija rasuđivanja natrag na moralne, nego je ukazivao na to da bi trebalo da ekonomska teorija ima svoje žarište u ljudskim potrebama i željama<sup>22</sup>. Sismondijeva izjava, u krajnjoj liniji, pripada onoj tendenciji koja je djelovala u Hegela kada je društvenoj teoriji dao filozofsku konstrukciju. Hegel je išao prema tezi da društvo, koje je povijesni stupanj u čovjekovom samo-razvitku, treba shvatiti kao totalitet ljudskih odnosa, i to imajući u vidu njegovu ulogu u ozbiljavanju uma i slobode. Upravo je ta filozofska interpretacija društvene teorije bila ono što je tu društvenu teoriju pretvorilo u kritiku teoriju političke ekonomije. Jer, čim je vladajući oblik društva sagledan u svijetlu uma i slobode, pokazao se kao kompleks ekonomskih protivrječnosti ikoje su rađale jedan iracionalni ropski poredak. Zato što je filozofska interpretacija društva nosila u sebi kritičke implikacije, smatralo se da svako odvajanje filozofije od društvene teorije slabi ove kritičke motive koji su filozofskim pojmovima davali perspektivu iznad i preko datog stanja stvari, Proudhon je smatrao da se razlog za apologetske zaključke ekonomske teorije i, prema tome, za onemogućavanje svakog načela nailazi u »odvajanju filozofije od političke ekonomije«. »Filozofija je algebra društva, a politička ekonomija je primjena te algebre«, pisao je on. Filozofija je, dakle, za njega bila »teorija uma«<sup>23</sup>. Prema ovome, Proudhon je odredio društvenu teoriju kao »sporazum između uma i društvene prakse«<sup>24</sup>, a određujući sadržaj društvene teorije, jako je naglasio širinu područja na kojemu se ona može

<sup>22</sup> *Nouveaux principes d'economie politique* (Nova načela političke ekonomije), 2-go izd., Pariz, 1827, sv. I, str. 313.

<sup>23</sup> *Système des contradictions economiques* (Sistem ekonomskih protivrječnosti), ur. C. Bougle i H. Movsset, Pariz, 1923, sv. II, str. 392. i dalje.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 391.

primijeniti; ona se bavi »čitavim životom društva, ukupnošću njegovih sukcesivnih manifestacija«<sup>25</sup>, i na taj način seže daleko van doseg posebnosti o ekonomici.

Naglasak na filozofskoj prirodi društvene teorije ne smanjuje, međutim, važnost njezinih ekonomskih temelja. Baš naprotiv, takav naglasak proširuje doseg ekonomske teorije preko granica koje ona ima kao posebna znanost. »Zakoni ekonomije su zaikoni povijesti«, kaže Proudhon<sup>26</sup>.

Nova politička ekonomija bila je sasvim drugačija od klasične objektivne znanosti Adama Smitha i Ricarda. Ona se od nje razlikovala po tome što je pokazala da je ekonomija protivrječna i iracionalna u čitavom svom ustrojstvu, te da je njezino prirodno stanje kriza, a prirodni završetak revolucija. Sismondijevo djelo, prva temeljita imanentna kritika kapitalizma, obilato ilustrira taj kontrast. On se držao kriterija jedne istinske kritičke društvene teorije. »Uzet ćemo društvo kako je doista organizirano, s radnicima koji su lišeni svojine, kojima su nadnice utvrđene na temelju konkurencije, a ičija je radna snaga otpuštena čim gospodari za njom više nemaju potrebe — jer mi se protivimo samoj toj društvenoj organizaciji«<sup>27</sup>.

Sismondi je istakao da svi oblici društvene organizacije opstojaju radi zadovoljavanja ljudskih potreba. Vladajući ekonomski sistem opstoji u uslovima stalne krize i bijede koja raste, dok se bogatstvo nagomilava. Sismondi je razotkrio mehanizam ranog industrijskog kapitalizma, koji je vodio tom rezultatu<sup>28</sup>. Nužnost kriza, koje se vraćaju, posljedica je učinka što ga kapital ima na proizvodni proces. Sve veće izrabljivanje i stalni nesrazmjer između proizvodnje i potrošnje posljedice su sistema robne razmjene. Sismondi je zatim ocrtao skrivene odnose koji vladaju između prometne i upotrebne vrijednosti i različitih oblika prisvajanja viška vrijednosti. Pokazao je vezu između koncentracije kapitala, viška proizvodnje i krize. »Koncentracijom bogatstva kod malog broja vlasnika unutrašnje tržište nastavlja se smanjivati, a industrija je prisiljena sve više prodavati na vanjskim tržištima, na

<sup>25</sup> Sv. I, str. 73.

<sup>26</sup> *De la creation de l'ordre dans l'humanite* (O stvaranju reda u čovječanstvu), dzd. C. Bougle i A. Cuvillier, Pariz, 1927, str. 369.

<sup>27</sup> *Nouveaux principes...*, sv. II, str. 417.

<sup>28</sup> Vidi Henryk Grossmann, *Sismonde de Sismondi et ses theories economiques* (Sismonde de Sismondi i njegove ekonomske teorije), Bibliotheca universitatis liberae Poloniae, Varšava, 1924.

kojima prijete još veći potresi»<sup>29</sup>. Slobodna utakmica ne dozvoljava puni razvitak svih proizvodnih mogućnosti niti najveće zadovoljenje ljudskih potreba; ona donosi masovno izrabljivanje i uvijek novo uništenje izvora bogatstva. Kapitalizam je, doduše, društvu donio ogroman napredak, ali je ovo napredovanje dovelo do »stalnog porasta radnog stanovništva i takve ponude radne snage kakva je obično premašivala potražnju»<sup>30</sup>. Ekonomski mehanizmi robne proizvodnje krivi su za te antagonizme. Kada bi tendencije u sistemu dobile svoj puni izraz, rezultat bi bio »pretvaranje nacije u golemu tvornicu«, koja bi, »daleko od toga da stvara bogatstva, uzrokovala opću bijedu»<sup>31</sup>.

Samo šest godina iza toga kako je Saint-Simon uveo pozitivizam, društvena teorija je na ovaj način radikalno odbacila društveni poredak kojim je on opravdavao svoju novu filozofiju. U »sistemu industrije« gledao se sistem kapitalističkog izrabljivanja. Nauka skladne ravnoteže bila je nadomještena naukom inherentne krize. Ideja napretka dobila je novo značenje: ekonomski napredak ne znači nužno ljudski napredak, — pod kapitalizmom napredak ide na račun slobode i uma. Sismondi je odbacio filozofiju napretka zajedno sa čitavom halabukom optimističkog slavljenja. Pozvao je državu da svoj zaštitnički autoritet upotrijebi u interesu potlačene mase. »Temeljna dogma slobodne i opće utakmice znatno se proširila u svim civiliziranim društvima. Dovedla je do silnog razvoja industrijske moći, ali je većinu grupa stanovništva dovela i do strahovite bijede. Iskustvo nas je podučilo o potrebi zaštitničkog autoriteta (vlade), koji je potreban kako se ne bi žrtvovali ljudi u interesu bogatstva od kojega sami neće imati nikakve koristi»<sup>32</sup>.

Jedva desetak godina nakon objavljivanja Sismondijevog djela društvena filozofija vratila se dogmi napretka i, što je značajno, napustila političku ekonomiju kao temelj društvene teorije. Ovaj nazadnaik uvela je Comteova pozitivna filozofija. Njom ćemo se sada pozabaviti.

<sup>299</sup> *Nouveaux principes* ... sv. I, str. 361.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 408.

<sup>31</sup> Str. 78.

<sup>32</sup> Str. 52. i dalje.

### 3. POZITIVNA FILOZOFIJA DRUŠTVA: AUGUSTE COMTE

Comte je odvojio društvenu teoriju od njezine veze sa negativnom filozofijom i postavio je u putanju pozitivizma. U isto vrijeme, on je napustio političku ekonomiju kao korijen društvene teorije i društvo učinio predmetom nezavisne znanosti — sociologije. Oba su koraka međusobno povezana: sociologija je postala znanost time što se odrekla transcendentnog stanovišta filozofske kritike. Društvo je sada shvaćeno kao, više ili manje, konačni kompleks činjenica kojima upravljaju, više ili manje, opći zakon — područje sa kojima treba postupati kao sa svakim drugim poljem znanstvenog istraživanja. Pojmovi koji objašnjavaju to društvo treba da se izvedu iz činjenice koje ga sačinjavaju, dok dalekosežnije implikacije filozofskih pojmova treba isključiti. Termin »pozitivnog« bio je polemičan termin, koji je označavao ovu preobrazbu od filozofske teorije u znanstvenu. Istina je da je Comte želio razraditi jednu sveobuhvatnu *filozofiju*, kao što to označava naslov njegovog glavnog djela, ali se lako vidi da u kontekstu pozitivizma filozofija znači nešto sasvim drugačije od onog što je ranije značila, toliko drugačije da se time odbacuje istinski sadržaj filozofije. »Philosophie positive« u krajnjoj je liniji protivurječnost *in adiecto*. Ona se odnosi na sintezu čitavog empiričkog znanja, sredenog u sistem skladnoga napretka koji slijedi izvjesnim neizbježivim tokom. Iz filozofskog raspravljanja uklonjeno je svako suprotstavljanje društvenoj zbilji.

Suprotnost između pozitivističke i filozofske teorije Comte sažima na slijedeći način: pozitivna sociologija treba da se bavi istraživanjem činjenica umjesto transcendentnim iluzijama, korisnim znanjem umjesto doikoiličarskim razmišljanjem, izvjesnošću umjesto sumnjama i neodlučnošću, organizacijom umjesto negacijom i rušenjem<sup>1</sup>. U svim tim slučajevima nova sociologija treba da se veže uz činjenice opstojećeg društvenog poretka i mora da isključi svaki pokret za obaranje i negiranje tog poretka, iako neće odbaciti potrebu za ispravcima i poboljšicama. Rezultat je taj da će pojmovni interes pozitivne sociologije biti apologetičan i opravdavajući.

Ovo ne vrijedi za sve pozitivističke pokrete. U počecima moderne filozofije, opet u osamnaestom vijeku, pozitivizam je bio

<sup>1</sup> *Discours sur l'esprit positif* (Rasprava o pozitivnom duhu), Pariz, 1844, str. 41—2.

borben i revolucionaran. Njegovo obraćanje činjenicama značilo je izravni napad na vjerska i metafizička shvaćanja, koja su bila ideološka podrška *ancien regimeu*. Pozitivistički pristup povijesti razvijao se tada kao pozitivni dokaz da pravo čovjeka da mijenja društvene i političke oblike života odgovara prirodi i napretku uma. Opet je načelo osjetilne zamjedbe, kao osnova za verifikaciju, služilo francuskim filozofima prosvjetiteljstva protiv vladajućeg apsolutističkog sistema. S obzirom na to da su osjetila organon istine i s obzirom na to da je udovoljavanje osjetilima valjana motivacija ljudskih postupaka, držali su da je napredak čovjekove materijalne sreće valjan cilj kojemu treba da služe vlada i društvo. Dati oblik države i društva očividno je protivrječio tom cilju; to je, u konačnoj liniji, bila »činjenica« na koju su se pozivali pozitivisti prosvjetiteljstva nisu težili za sređenom znanošću, nego za društvenom i političkom praksom, ostajući racionalistima i u tom istinskom smislu što su ljudsku praksu provjeravali mjerilima jedne istine koja je transcendentna u odnosu na dati društveni poredak, mjerilom koje im je predstavljalo takvo društveno uređenje kolje nije opstojalo kao činjenica, nego kao cilj. »Istina« koju su vidjeli, društvo u kojemu slobodni pojedinci imogli upotrebljavati svoje sklonosti i ostvarivati svoje potrebe nije dolazilo ni od kakve opstojeće činjenice ili niza činjenica, već je proizlazilo iz filozofske analize povijesne situacije, koja im je otkrivala jedan ugnjetачki društveni i politički sistem. Prosvjetiteljstvo je tvrdilo da um može upravljati svijetom i da ljudi mogu promijeniti svoje zastarjele oblike života ako budu djelovali na osnovu svoga oslobođenoga znanja i sposobnosti.

Comteova pozitivna filozofija postavlja opći okvir jedne društvene teorije koja treba da suzbija ove »negativne« tendencije racionalizma. Ona dolazi do ideološke obrane društva srednje klase i, štaviše, sadrži sjeme filozofskog opravdanja autoritarizma. Veza između pozitivne filozofije i iracionalizma, koja je obilježavala kasniju autoritarističku ideologiju, što se pojavila sa opadanjem liberalizma, potpuno je jasna u Comteovim spisima. Ruku pod ruku sa okivanjem misli uz neposredno iskustvo ide i njegovo stalno proširivanje carstva iskustva, tako da ono prestaje da se ograničava na carstvo znanstvenog promatranja, nego, naprotiv, svojata čak i razne tipove nadosjetilne moći. U stvari, rezultat Comteova pozitivizma je religiozni sistem sa složenim

kultom imena, simbola i znakova. On je sam izložio »pozitivnu teoriju autoriteta« i postao autoritativnim vođom sekte slijepih sljedbenika. Ovo je bio prvi plod ponizivanja uma u pozitivnoj filozofiji.

Temeljno uvjerenje idealizma bilo je to da istina nije čovjeku data iz nekog izvanjskog izvora, nego da se ona javlja u procesu međusobnog djelovanja mišljenja i zbilje, teorije i prakse. Funkcija mišljenja nije samo u tome da skuplja, shvaća i sređuje činjenice, nego i u tome da pridonesu jednu kvalitetu koja čini ovakvu djelatnost mogućom, kvalitetu koja je, znači, *a priori* u odnosu na činjenice. Idealisti su smatrali da se velik dio čovjekova svijeta, prema tome, sastoji od elemenata koji se ne mogu provjeriti opažanjem. Pozitivisti su odbacivali tu nauku, te su slobodnu spontanost mišljenja polagano nadomještali uglavnom receptivnim funkcijama. Ovo nije bila samo stvar spoznajne teorije. Sjetit ćemo se da je idealistička ideja uma bila usko povezana sa idejom slobode i da se suprotstavljala svakoj ideji o nekoj prirodnoj nužnosti koja bi vladala nad društvom. Umjesto toga, pozitivna filozofija nastojala je da proučavanje društva izjednači sa proučavanjem prirode, tako da je prirodna znanost, osobito biologija, postala arhitipom društvene teorije. Trebalo je da proučavanje društva bude znanost koja će istraživati društvene zakone, čije će važenje biti analogno važenju fizičkih zakona. Time je društvena praksa, osobito problem mijenjanja društvenog sistema, ugušena autoritetom neizbježnosti. Držalo se da društvom upravljaju racionalni zakoni koji se kreću prirodnom nužnošću. Ova pozicija izravno je protivrječila gledištu dijalektičke društvene teorije da je društvo iracionalno upravo po tome što njime upravljaju prirodni zakoni.

»Opću dogmu o nepromjenljivosti fizičkih zakona« Comte naziva »istinskim duhom« pozitivizma<sup>2</sup>. Namjera onu je da ovo učenje primijeni na društvenu teoriju što bi mu pomoglo da ovu oslobodi od teologije i metafizike i da joj dade status znanosti. »Teološka i metafizička filozofija danas više ne vladaju nigdje, osim u sistemu društvenog proučavanja. Treba da se isključe iz tog posljednjeg skloništa. Ovo će se uglavnom ostvariti preko osnovne interpretacije da se društveno kretanje nužno podvrgava nepromjenljivim fizičkim zakonima, umjesto da njime vlada neka

vrsta volje»<sup>3</sup>. Pozitivističko odbacivanje metafizike na taj je način spojeno sa odbacivanjem čovjekove pretenzije da mijenja i reorganizira svoje društvene ustanove u skladu sa svojom racionalnom voljom. To je onaj elemenat Comteova pozitivizma koji je zajednički s originalnim filozofijama kontrarevolucije, što ih zastupaju Bonald (Bonald) i De Maistre. Bonald je htio pokazati kako »čovjek ne može nekom religioznom ili političkom društvu dati ustav kao što, jednako, ne može tijelu dati težinu ili materiji protežnost«, te da njegova intervencija samo sprečava društvo u tome da postigne svoj »prirodni ustav«<sup>4</sup>. De Maistre je pokušao pokazati da »ljudski um, ili ono što se zove filozofija, ništa ne daje sreći država ili pojedinca«<sup>5</sup>, da je »stvaranje iznad čovjekovih sposobnosti«<sup>6</sup> i da je njegov um »potpuno neefikasan ne samo za stvaranje nego i za čuvanje bilo kakvog vjerskog ili političkog udruženja«<sup>7</sup>. Trebalo je da se »revolucionarni duh« spriječi širenjem jednog drugog učenja, naime da društvo posjeduje nepromjenljivi prirodni poredak, kojemu se čovjekova volja mora poslušati.

Comte je, također, zadužio sociologiju time da se pobrine da ovo učenje bude sredstvo uspostavljanja »općih granica svake političke djelatnosti«<sup>8</sup>. Pristajanje uz načelo nepromjenljivih društvenih zakona pripremit će ljude za disciplinu i za poslušnost prema opstojećem poretku i podržavati njihovo »mirenje« sa tim poretkom.

»Pomirenje« je ključna riječ u Comteovim spisima, koja izravno dolazi od prihvatanja nepromjenljivih društvenih zakona. »Istinsko pomirenje (rezignacija), to jest raspoloženje da se nužno zla čvrsto izdrže bez ikakve nade na neko obeštećenje, može proizaći samo iz dubokog osjećaja nepromjenljivosti zakona koji upravljaju raznolikošću prirodnih pojava«<sup>9</sup>. On tvrdi da će »pozitivna« politika, koju on zagovara, »samom svojom prirodom ići

<sup>3</sup> *Cours de philosophie positive* (Tečaj pozitivne filozofije), 4-to izdanje, sv. IV, Pariz, 1877, str. 267.

Bonald, »*Theorie du pouvoir*« (Teorija vlasti) u *Oeuvres* (Djela), Pariz, 1854, sv. I, str. 101.

De Maistre, »*Etude sur la souverainete*« (Studija o suverenitetu), u *Oeuvres completes*, Lyon, 1884, sv. 1, str. 367.

<sup>6</sup> Ibid., str. 373.

<sup>7</sup> Ibid., str. 375.

<sup>8</sup> *Cours de philosophie positive*, sv. IV, str. 281.

<sup>9</sup> Ibid., str. 142. i dalje.

ka sređivanju javnoga poretka«, pa čak, što se tiče neizlječivih političkih zala, ka razvijanju »mudrog pomirenja« sa stanjem stvari<sup>10</sup>.

Nema nikakve sumnje o tome radi ikojih se društvenih skupina i ciljeva zaziva ova rezignacija. Rijetko se kada u prošlosti neka filozofija nametala tako jakom i otvorenom ponudom s namjerom da bude iskorištena za održanje vladajućeg autoriteta i za zaštitu uložениh interesa od bilo kakvog revolucionarnog napada. Svoju propagandu za pozitivizam Comte počinje izjavom da istinska znanost nema drugog općenitog cilja nego da »stalno uspostavlja i jača intelektualni poredak koji... je neophodna osnova svakog istinskog poretka«<sup>11</sup>. Poredak u znanosti i poredak u društvu spajaju se u nerazdvojivu cjelinu. Konačni cilj je opravdanje i jačanje tog društvenog poretka. Pozitivna filozofija je jedino oružje koje je sposobno da se bori protiv »anarhičke snage čisto revolucionarnih načela«, jedino njoj može uspjeti »da apsorbira sadašnju revolucionarnu nauku«<sup>12</sup>. »La Cause de 1' ordre« (stvar poretka) donijet će, osim toga, još većih koristi. Pozitivna politika spontano će dovesti do toga da se sa raznih opstojećih sila... i njihovih predstavnika skrene znatno pretjerana pažnja koju im poklanja javno mišljenje...«<sup>13</sup>. Posljedica ovog skretanja bit će usredotočivanje svih društvenih napora prvenstveno na »moralnu« obnovu. Comte uvijek nanovo naglašava »ozbiljne i prijeteće opasnosti« ikoje prate »prevlast čisto materijalnih obzira« u društvenoj teoriji i praksi<sup>14</sup>. Najbitniji interesi njegove sociologije mnogo su oštrije antimaterijalistički od Hegelovog idealizma. »Glavne društvene poteškoće danas nisu bitno političke, nego moralne«, a njihovo rješenje traži promjenu u »mišljenjima i moralu«, a ne u ustanovama. Zato se poziva pozitivizam da pomogne »pretvaranje političke agitacije u filozofski križarski rat«, koji će ugušiti radikalne tendencije koje se, napokon, »ne mogu pomiriti ni sa kojim zdravim shvaćanjem povijesti«<sup>15</sup>. Novi filozofski pokret u dogledno će vrijeme naučiti ljude da njihovim društvenim poretkom vladaju vječni zakoni, protiv kojih nitko ne može

<sup>10</sup> Str. 142.

<sup>11</sup> Str. 138.

<sup>12</sup> Str. 140.

<sup>13</sup> Str. 141.

<sup>14</sup> Vidi str. 116, 118.

<sup>15</sup> *Discours sur l'Esprit positif*, str. 57.

učiniti prestupa bez kazne. Prema tim zakonima svi oblici vladavine su proizvodni, što znači da će se bezbolno prilagoditi nezadrživom napretku čovječanstva. U takvim okolnostima revolucija je besmislena.

»Provizorne snage« koje vladaju društvom otkrit će, bez sumnje, da se njihova sigurnost doista pojačava utjecajem »pozitivne politike, ikoja je jedina sposobna da nadahne ljude osjećajem da, uz sadašnje stanje njihovih ideja, nikakva politička promjena ne ona zbiljske važnosti«, tvrdi Comte<sup>16</sup>. Zemaljski gospodari otkrit će, također, da pozitivizam teži »sređivanju čitave vlasti u rukama onih koji tu vlast posjeduju — bez obzira tko bili«<sup>17</sup>. Comte postaje još i otvoreniji. On optužuje »čudne i krajnje opasne« teorije i napore koji su usmjereni protiv vladajućeg poretka svojine. Svi oni stvaraju »apsurdnu utopiju«<sup>18</sup>. Potrebno je, naravno, poboljšati uslove nižih klasa, ali to treba učiniti a da se ne poremete klasne prepreke i da se ne »naruši neophodni ekonomski poredak«<sup>19</sup>. U ovoj točki pozitivizam, također, daje sebi svjedočanstvo. On obećava da će »osigurati vladajuće klase protiv svake anarhističke najezde«<sup>20</sup> i da će pokazati put valjanome postupku s masama. Ocrtavajući značenje termina »pozitivan« u svojoj filozofiji, Comte ukratko izlaže razloge zbog kojih ipreporuča »stvariti (poretka« (*cause de l'ordre*), naglašavajući da je njegova filozofija, po samoj svojoj prirodi, »predodređena da ne ruši, nego da organizira«, te da neće »nikada proglasiti neku apsolutnu negaciju«<sup>21</sup>.

Društvenoj i političkoj ulozi Comteove filozofije posvetili smo dosta prostora, zato što je dalje razvitak pozitivizma izbrisao jaču vezu između društvenih i metodoloških načela.

Sada postavljamo pitanje: 'koja od njezinih načela čine pozitivnu filozofiju odgovarajućim čuvarom i braniteljem opstojećeg poretka? U našem prikazu suprotnosti između pozitivističkog duha prosvjetiteljstva i kasnijih pozitivističkih pogleda<sup>22</sup> već smo ukazali na to kako je ova potonja negirala metafiziku i »maštu

<sup>16</sup> *Cours de philosophie positive*, sv. IV, str. 141.

<sup>17</sup> *Discours...*, str. 78.

<sup>18</sup> *Cours...*, str. 151.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Str. 152.

<sup>21</sup> *Discours...*, str. 42. i dalje.

<sup>22</sup> Vidi gore, str. 342.

podvrgla promatranju«<sup>23</sup>, i pokazali smo da je to obilježavalo tendenciju za pomirenjem sa datošću. Trebalo je da se svi znanstveni pojmovi podrede činjenicama. Trebalo je da ovi pojmovi pokažu samo zbiljsku povezanost između činjenica. Činjenice i njihove veze predstavljale su nenarušiv poredak, koji uključuje i društvene i prirodne pojave. Zakoni što ih je otkrila pozitivistička znanost, i kojima se ona razlikuje od empirizma, bili su, također, pozitivni u tom smislu što su potvrđivali vladajući poredak kao osnovu za poricanje činjenice da je potrebno izgraditi nov poredak. Nisu oni isključivali reformu i promjenu — naprotiv, ideja napretka napadno se isticalo u Comteovoj sociologiji, — ali zakoni napretka bili su dio mašinerije datoga poretka, tako da je ovaj glatko napredovao prema višem stupnju, a da nije trebalo da najprije bude razoren.

Comteu nije bilo teško doći do tog rezultata, jer je u raznim stupnjevima povijesnog razvitka gledao stupnjeve jednog »filozofskog kretanja«, a ne društvenog procesa. Ovo se jasno vidi iz Comteovog zakona triju stupnjeva. On kaže da povijest kroči neizbježnim putem: prvo, teološke vladavine zatim metafizičke vladavine i, konačno, pozitivističke vladavine. Ovo shvaćanje dozvolilo je Comteu da se pokaže hrabrim borcem protiv *ancien regimea* (stari poredak) u vrijeme kada je *ancien regime* odavno bio slomljen, a srednja klasa već odavno sredila svoju društvenu i ekonomsku moć. Comte je interpretirao *ancien regime* prvenstveno kao ostatak teoloških i metafizičkih ideja u znanosti.

U Comteovoj sociologiji, promatranje umjesto spekulacije znači naglasak na poretku umjesto na nekoj rupi u poretku, znači autoritet prirodnih zakona umjesto slobodne akcije, sjedinjenje umjesto nereda. Ideja reda, koja je, tako, osnovna u Comteovom pozitivizmu, ima u svom društvenom, kao i u metodološkom značenju totalitaran sadržaj. Metodološki naglasak bio je na ideji jedne ujedinjene znanosti, na istoj ideji koja dominira nedavnim zbivanjima u pozitivizmu. Comte je želio svoju filozofiju utemeljiti na sistemu »općenito priznatih načela«, koji će svoju konačnu zakonitost dobiti isključivo od »dobrovoljnog pristanka kojim će javnost potvrditi da su ta načela rezultat savršeno slobodnog raspravljanja«<sup>24</sup>. Kao u neopozitivizmu, »javnost« je forum učenja koji su opremljeni nužnim znanjem i naobrazbom. Društ-

<sup>23</sup> *Cours de philosophie positive*, str. 214.

<sup>24</sup> Str. 46.



vena pitanja, zbog njihove složene prirode, mora rješavati »mala skupina intelektualne elite«<sup>25</sup>. Na taj način najvažnija životna pitanja, koja su od velikog značenja za sve, povučena su iz arene društvenih borbi i izdvojena radi istraživanja na nekom polju posebnog znanstvenog proučavanja. Sjedinjavanje je stvar sporačuma između učenjaka, čiji će naponi u tom smjeru, prije ili kasnije, pružiti »stalno i određeno stanje intelektualnog jedinstva«. Sve znanosti slit će se u istu retortu i spojiti u pažljivo uređenu šemu. Svi pojmovi ispitat će se prema »jednoj te istoj temeljnoj imetodi«, sve dok se na kraju ne pojave sređeni u »racionalnom poretku jednolikih zakona«<sup>26</sup>. Na taj način, pozitivizam će »sistemizirati cjelinu naših shvaćanja«<sup>27</sup>.

Pozitivistička ideja *poretka* odnosi se na ukupnost zakona koja je potpuno različita od ukupnosti dijalektičkih zakona. Prvi su, u biti, afirmativni i čine čvrst poredak, dok su drugi, u biti, negativni i ruše stabilnost. Za prve, društvo je carstvo prirodnog sklada, a, za druge, sistem antagonizama. »Pojam prirodnih zakona u isto vrijeme podrazumijeva odgovarajuću ideju spontanog poretka, koji je uvijek spojen s pojmom nekoga sklada«<sup>28</sup>. Pozitivistička sociologija u osnovi je »društvena statika«, koja je potpuno u skladu sa pozitivističkim učenjima da između različitih egzistencijalnih uslova u društvu vlada istinski i stalni sklad«<sup>29</sup>. Taj sklad pobjeđuje, i zato ono što treba da se čini jest »promatrati poredak, kako bi se on na prikladan način ispravljao, ali nigdje i stvarao«<sup>30</sup>.

Bliže ispitivanje Comteovih zakona društvene statike otkriva njihovu zapanjujuću apstraktnost i siromaštvo. Oni se usredotočuju na dva stava. Prvo, ljudi moraju raditi za svoju sreću; drugo, sve društvene akcije pokazuju da ih, u pretežnoj mjeri, pokreću sebični interesi. Glavna je zadaća pozitivističke političke znanosti da nađe pravu ravnotežu između različitih vrsta rada, koje treba izvršiti, i umješne primjene ličnog interesa radi zajednič-

<sup>25</sup> Str. 92; usp. str. 144. i dalje.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> *Système de politique positive* (Sistem pozitivne politike), Pariz, 1890, sv. I, str. 11; engl. prev. J. H. Bridges pod naslovom *A General View of Positivism*, novo izd. F. Harrison, London, 1908, str. 11. i dalje.

<sup>28</sup> *Cours de philosophie positive*, sv. IV, str. 248.

<sup>29</sup> Ibid., str. 232.

<sup>30</sup> Str. 252.

kog dobra. U vezi s tim, Comte naglašava potrebu za jakim autoritetom. »U intelektualnom poretku, kao i u materijalnome, ljudi, u prvom redu, nailaze neophodnu potrebu za nekom vrhovnom usmjeravajućom rukom, koja je sposobna da podrži njihovu stalnu djelatnost time što će skupljati i sređivati njihove spontane napore«<sup>31</sup>. Kada pozitivizam dođe do svog vladajućeg položaja u svijetu, na posljednjem stupnju ljudskoga napretka, on nema oblike autoriteta koji su do tada postojali, ali nipošto ne ukida autoritet sam. Comte izlaže »pozitivnu teoriju autoriteta«<sup>32</sup>, pod kojom zamišlja jedno društvo čija će se čitava djelatnost osnivati na pristanku pojedinačnih volja. Međutim, liberalistička nijansa ove slike je zasjenjena. Pobjeđuje instinkt podvrgavanja, dok temeljitelj pozitivističke sociologije pjeva himnu poslušnosti i vodstvu. »Kako je slatko slušati kada možemo uživati sreću ... da nas mudri i vrijedni vođe udobno oslobađaju pritješnjavajuće odgovornosti za opći smjer našega ponašanja«<sup>33</sup>.

Sreća u okrilju jedne čvrste ruke — ovaj stav, koji je danas tako karakterističan u fašističkim društvima, spaja se sa pozitivističkim idealom izvjesnosti. Podvrgavanje svemoćnom autoritetu pruža najveći stupanj sigurnosti. Comte tvrdi da je savršena izvjesnost teorije i prakse jedno od osnovnih dostignuća pozitivističke metode.

Ideja izvjesnosti nije se, naravno, pojavila sa pozitivističkom filozofijom, nego je bila izrazito obilježje racionalizma još od Descartesa. Međutim, pozitivizam je nanovo interpretirao njezino značenje i funkciju. Ukazali smo već na to da je racionalizam ustvrdio da je sloboda mislećega subjekta osnova teoretske i praktičke izvjesnosti. Na toj osnovi on je sagradio svijet koji je bio racionalan upravo u onoj mjeri u kojoj je njime vladala intelektualna i praktička moć pojedinca. Istina je proizišla iz subjekta, a pečat subjektivnosti ju je obilježavao bez obzira koji je objektivni oblik poprimala. Svijet je bio zbiljski u onoj mjeri u kojoj se podudarao sa racionalnom autonomijom subjekta.

Pozitivizam pomjera izvor izvjesnosti sa subjekta mišljenja na subjekt zamjedbe. Ovdje znanstveno promatranje pruža izvjesnost. Spontane funkcije mišljenja se povlače, a prevlast dobivaju njezine receptivne i pasivne funkcije.

Str. 241—2.

Str. 244.

Str. 439.

Zahvaljujući pojmu poretka, Comteova sociologija je, u biti, »društvena statika«; ona je, također, »socijalna dinamika«, zahvaljujući pojmu *napretka*. Comte je često objašnjavao odnos između ta dva osnovna pojma. Poredak je »temeljni uslov napretka«<sup>34</sup> i »svaiki napredak, u konačnog liniji, ide ka sređivanju poretka«<sup>35</sup>. Glavni razlog činjenice što još uvijek vladaju društveni antagonizmi je taj što su ideja poretka i ideja napretka još uvijek odvojene, a to stanje je omogućilo da anarhistički revolucionari pri svojoj potonjoj ideji. Pozitivna filozofija teži za pomirenjem poretka i napretka, za postizanjem »zajedničkog zadovoljenja potrebe za poretkom i potrebe za napretkom«<sup>36</sup>. Ovo ona može učiniti ako pokaže da je napredak, sam po sebi, poredak — ne revolucija, već evolucija.

Taj pothvat Comteu je olakšala njegova antimaterijalistička interpretacija povijesti. On je zadržao prosvjetiteljsko shvaćanje da je napredak prvenstveno intelektualni napredak, neprestano napredovanje pozitivnog znanja<sup>37</sup>. Prosvjetiteljskom shvaćanju oduzeo je onoliko materijalnog sadržaja koliko je mogao, i na taj je način ostao pri svom obećanju da će »sterilnu političku agitaciju nadomjestiti golemim intelektualnim pokretom«<sup>38</sup>. Služeći prvenstvenoj potrebi da se očuva opstojeći poredak, ideja napretka stoji na putu fizičkome, moralnom i intelektualnom razvitku, osim u onom smislu u kojem to dozvoljava dati »sistem okolnosti«<sup>39</sup>. Comteova ideja napretka isključuje revoluciju, totalni preobražaj datog sistema okolnosti. Povijesni razvitak postaje samo skladnom evolucijom društvenoga poretka prema vječnim »prirodnim« zakonima.

»Dinamička sociologija« treba da prikaže mehaniku te evolucije. Njezino stanovište je, u biti, to da se »svako društveno stanje shvati kao nužni rezultat prethodnoga stanja i neophodni pokretač idućega stanja«<sup>40</sup>. Društvena dinamika bavi se zakonima koji vladaju ovim kontinuitetom; drugim riječima, »zakonima nastavljanja«, dok se društvena statika bavi »zakonima koegzistencije«<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> *Discours* ..., str. 56.

<sup>35</sup> *Cours de philosophie positive*, vol. IV, str. 17.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 148; usp. *Discours* ..., str. 53. i dalje.

<sup>37</sup> *Discours* ..., str. 59.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 76.

<sup>39</sup> *Cours de philosophie positive*, sv. IV, str. 262.

<sup>40</sup> Str. 263.

tencije«<sup>41</sup>. Prvi tvore »istinsku teoriju napretka«, a drugi »istinsku teoriju poretka«. Napredak se može izjednačiti s neprestanim razvitkom intelektualne kulture u toku povijesti. Temeljni zakon društvene dinamike je taj da sve veću snagu dobivaju one organske sposobnosti kojima se čovjek u prirodi razlikuje od nižih bića, naime »inteligencija i *sociabilite* (društvenost)<sup>42</sup>. U svom toku civilizacija se sve više približava tome da konkretno ispolji prirodni čovječanstva; najviši je stupanj civilizacije onaj koji najviše odgovara »prirodi«<sup>43</sup>. Povijesni napredak je prirodni napredak i kao takav se upravlja po prirodnim zakonima<sup>44</sup>. Napredak je poredak.

Proces stvaranja društvene teorije, koja je u skladu sa opstojećim okolnostima, nije, dokle smo ga mi razvili, potpun. Svi elementi koji bi pošli dalje nego što važe date činjenice, ili ukazivali dalje od njih, moraju se još isključiti, a ovo zahtijeva da društvena teorija bude *relativistička*. Comte kaže, kao što bismo mogli i očekivati, da je konačni odlučujući vid pozitivizma njegova tendencija »da apsolutno svagdje nadomjesti relativnim«<sup>45</sup>. Od ove »neizmjenljive prevlasti relativističkog stanovišta« on izvodi svoje osnovno gledište da društveni razvitak ima po prirodni skladan karakter. Svaki povijesni stupanj čovječanstva toliko je savršen koliko to dozvoljava odgovarajuća »starost čovječanstva« i sistem okolnosti<sup>46</sup>. Prirodni sklad vlada ne samo između koegzistirajućih dijelova društvenoga plana nego i između imogućnosti čovječanstva, ikoje su u nijemu otkrivene, i njihovog ozbiljenja.

Prema Comteu, relativizam je neodoljiv od shvaćanja da je sociologija precizna znanost koja se bavi nepromjenljivim zakonima društvene statike i dinamike. Ovi zakoni mogu se otkriti samo znanstvenim promatranjem, koje opet traži stalan napredak znanstvene tehnike kako bi izašlo na kraj sa izvanredno složenim pojavama koje treba da organizira<sup>47</sup>. Postizanje potpunoga znanja podudara se sa dovršenjem samog znanstvenog najpreтика; prije nego što dođe do takvoga savršenstva, čitavo znanje i sva istina

<sup>41</sup> Str. 264.

<sup>42</sup> *Discours* ..., str. 60.

<sup>43</sup> *Cours* ..., str. 442.

<sup>44</sup> Str. 267.

<sup>45</sup> *Discours* ..., str. 43.

<sup>46</sup> *Cours* str. 279.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 216. i dalje.

nužno su pristrasni u odnosu na postignutu razinu intelektualnog razvitka.

Do ove tačke Comteov relativizam samo je metodološki, i temelji se na nužnoj nepotpunosti u metodama promatranja. Međutim, zahvaljujući činjenici da je društveni razvitak prvenstveno interpretiran kao intelektualni razvitak, njegov relativizam stavlja neki unaprijed ustanovljeni sklad između subjektivne strane sociologije (metode) i objektivne (sadržaja). Svi su društveni oblici ustanove provizorni, kao što smo spomenuli, u tom smislu što, kako napreduje intelektualna kultura, prelaze u druge oblike, koji odgovaraju intelektualnim mogućnostima kasnijeg tipa. Iako je njihov provizorni karakter znak njihove nesavršenosti, on je, u isto vrijeme, obilježje njihove (relativne) istine. Pojmovi pozitivizma relativistički su jer je sva zbilja relativna.

Prema Comteu, znanost je područje teoretskoga relativizma, a ovaj je područje sa ikojega su isključeni »vrijednosni sudovi«. Pozitivistička sociologija »niti se divi političkim činjenicama niti ih osuđuje, nego na njih gleda kao... na jednostavne predmete promatranja«<sup>48</sup>. Kada sociologija postaje pozitivnom znanost, ona se odvaja od svake brige o »vrijednosti« nekog datog društvenog oblika. Čovjekovo traženje sreće nije znanstveni problem, a to nije ni pitanje o najboljem mogućem ispunjenju njegovih želja i talenata. Comte se hvali da čitavo carstvo društvene rizike može obraditi »a da ni jedanput ne upotrijebi riječ 'savršenstvo' koju je zauvijek zamijenio čisto znanstveni termin 'razvitak'«<sup>49</sup>. Svaka povijesna razina predstavlja viši stupanj razvoja od prethodne, zahvaljujući činjenici da je nužni proizvod prethodne i da sadrži dodatno iskustvo i novo znanje. Ipak, Comte smatra da njegov pojam razvitka ne isključuje savršenstvo<sup>50</sup>. Bitni uslovi ljudi i njihove sposobnosti poboljšali su se sa društvenim razvojem — ovo je neosporno. Ali poboljšanje sposobnosti prvenstveno se zbiva u znanosti, umjetnosti, moralu i sličnim područjima, a sva ona, kao i poboljšanje u društvenim uslovima, kreću se »postepeno, unutar prikladnih granica«. Prema tome, revolucionarna nastojanja za novim društvenim poretom nemaju u tom planu nikakvoga mjesta. Njih je moguće odreći se. »Uzaludno

<sup>48</sup> Str. 293.

<sup>49</sup> Str. 264.

<sup>50</sup> Str. 275.

traganje za boljom vlašću« nije potrebno<sup>51</sup>, jer svaki ustanovljeni oblik vlasti ima svoje relativno pravo, koje mogu osporavati samo oni koji uzimaju apsolutističko stanovište, koje je *per definitio-nem* pogrešno. Na taj način Comteov relativizam završava u »pozitivnoj teoriji autoriteta«.

Comteovo poštovanje ustanovljenog autoriteta lako se moglo uskladiti sa tolerancijom prema svim stranama. Oba stava su podjednako prisutna u ovoj vrsti znanstvenog relativizma. Tu nema mjesta ni za kakvo otuđivanje. Pozitivizam može »bez i najmanjeg mijenjanja vlastitih načela biti tačno i filozofski pravedan prema svim vladajućim naukama«<sup>52</sup>, — a to je vrlina koja će ga učiniti prihvatljivim »svima različitim opstojećim strankama«<sup>53</sup>.

Sa razvojem pozitivizma ideja tolerancije promijenila je svoj sadržaj i funkciju. Francusko prosvjetiteljstvo, koje se borilo protiv apsolutističke države, nije svom zahtjevu za tolerancijom dalo nikakav relativistički okvir, nego je naglašavalo ovaj zahtjev kao dio općih napora da se uspostavi bolji oblik vladavine — »bolji« upravo u onom smislu u kojemu to Comte odbacuje. Tolerancija nije značila pravdu za sve opstojeće stranke. Ona je, u stvari, značila ukidanje jedne od najutjecajnijih stranaka, stranke klera povezanoga sa feudalnim plemstvom, koja se služila ne tolerancijom kao oruđem vlasti.

Kada se Comte pojavio na sceni, njegova »tolerancija« nije bila parola u korist protivnika opstojećeg poretka, nego u korist njihovih protivnika. Dok se pojam napretka formalizirao, tolerancija se odvajala od mjerila koje joj je u osamnaestom vijeku dalo sadržaj. Ranije je pozitivističko mjerilo bilo novo društvo, dok je tolerancija bila ekvivalenat netolerancije prema onima koji su se suprostavili tome mjerilu. Sa druge strane, formalizirani pojam tolerancije značio je i toleranciju snaga reakcija i nazatka. Potreba za takvom vršću tolerancije potjecala je od činjenice da su odbacena sva mjerila koja idu dalje od datih zbiljnosti, — mjerila koja su u Comteovim očima bila jednaka mjerilima koja traže apsolut. U filozofiji koja je opravdavala vladajući društveni sistem traženje tolerancije postajalo je sve korisnije onima koji su imali koristi od toga sistema.

<sup>51</sup> Str. 224.

<sup>52</sup> Str. 149.

<sup>53</sup> Str. 153.

Međutim, Comte se odnosi jednako prema svima strankama. On na mnogim mjestima kaže da postoji bitna bliskost između pozitivizma i jedne velike društvene skupine, proletarijata. Proletari imaju idealnu naklonost prema pozitivizmu<sup>54</sup>. Comte je u *Systeme de politique positive* čitav jedan odjeljak posvetio stavu da će »novi filozofi naći svoje najenergičnije saveznike među našim proleterima«<sup>55</sup>.

Činjenica proletarijata mučila je Comteovu sociologiju isto tako kao i njezinu antitezu, marksističku kritiku. Prema njoj, ne može biti nikakve pozitivne teorije građanskog društva ako se činjenica proletarijata ne može pomiriti sa skladnim poretom napretka, kojemu on tako glatko pritvurjači. Jer, ako je proletarijat klasa koja čini temelj građanskoga društva, onda su zakoni napredovanja toga društva zakoni njegova uništenja pa teorija društva mora biti negativna. Suočena s tim, sociologija mora opovrgnuti dijalektičku tezu da se nagomilavanje bogatstva zbiva usporedo sa pojačanjem siromaštva.

Ovu tezu Comte je smatrao »opakom i nemoralnom predrađudom«<sup>56</sup>, koju pozitivizam mora iskorijeniti ako hoće da zadrži »industrijsku disciplinu«, koja je potrebna društvu da bi ono funkcioniralo. Comte je držao da teorija i praksa liberalizma ne mogu zajamčiti disciplinu. »Isprazno i iracionalno raspoloženje da se dozvoli samo onaj stupanj rada koji dolazi sam po sebi« (to jest onaj do ikojega dolazi pomoću slobodnog djelovanja ekonomskih snaga) znači »svečano pomirenje« društvene prakse sa svakom zbiljskom opasnošću u društvenome procesu<sup>57</sup>.

Comteova vjera u nužne zakone napretka nije isključivala praktička nastojanja u pravcu takvih društvenih reformi koje bi ispred tih zakona uklonile svaku prepreku. Pozitivistički program društvene reforme predslkazuje preobrazbu liberalizma u autoritarizam. Nasuprot Hegelu, čija je filozofija pokazivala sličnu tendenciju, Comte je prešao preko činjenice da je ovaj obrat postao nužan zbog antagonističkog ustrojstva građanskog društva. On je držao da su sukobljene klase samo ostaci jednog zastarjelog režima, koji će pozitivizam brzo ukloniti bez ikakve opasnosti za »temeljnu ustanovu svojine«<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> *Discours ...*, str. 86.

<sup>55</sup> *Systeme de politique positive*, sv. I, str. 129.

<sup>56</sup> *Cours ...* str. 201. i dalje.

<sup>57</sup> Str. 202.

<sup>58</sup> Str. 201, bilješka.

Comte kaže da će vlast pozitivizma poboljšati uslove proletarijata, prvo, naobrazbom i, drugo, »stvaranjem rada«<sup>59</sup>. Ta vizija podrazumijeva sveobuhvatnu hijerarhičku državu, kojom vlast da kulturna elita sastavljena iz svih društvenih skupina i prožeta novim moralom koji sve raznolike interese sjedinjuje u zbiljsku cjelinu<sup>60</sup>. Usprkos mnoštvu izjava kako će ova hijerarhija dobiti svoj autoritet od slobodnog pristanka svojih članova, Comteova je država u mnogo čemu slična modernoj autoritarnoj državi. Nalazimo, na primjer, da treba da dođe do »spontane zajednice mozga i ruke«<sup>61</sup>. Očito je da pri uspostavljanju takve zajednice reguliranje odozgo igra važnu ulogu. Comte čini tu stvar još izričitijom. On kaže da je industrijski razvitak već dossegao tačku na kojoj postaje nužno da se »regulira odnos između poduzetnika i radnika prema jednom neophodnom skladu za koji, u slobodnom prirodnom antagonizmu, između njih više nema dovoljno garancije«<sup>62</sup>. Comte nas uvjerava da činu povezivanja poduzetnika i radnika nipošto nije svrha da približi ukidanje položaja radnika, koji je neizbježno podređen. On drži da je radnikova djelatnost po prirodi manje široka i manje odgovorna od poduzetnikove djelatnosti. Društvo je »pozitivna hijerarhija«, i podvrgavanje društvenoj slojevosti neophodno je za život cjeline<sup>63</sup>. Prema tome, novi moral, treba, prvenstveno, da je »dužnost« prema cjelini. Opredavani zakoni proletarijata također postaju dužnostima. Radnik će dobiti »najprije odgoj, a onda posao«. Comte ne razrađuje ovaj »program stvaranja posla«, ali govori o sistemu u kojemu sve privatne funkcije postaju javne<sup>64</sup>, tako da se svaka djelatnost organizira i vrši kao javna služba.

Ova »nacionalizacija« rada nema, naravno, ničeg zajedničkog sa socijalizmom. Comte naglašava da se u »pozitivnom poretu različiti javni pothvati mogu u sve većoj mjeri povjeriti privatnoj industriji«, pod uslovom da takva »administrativna promjena« ne

<sup>59</sup> *Discours ...*, str. 93.

Usp. osobito *Cours de philosophie positive*, sv. IV, str. 150. i dalje.

<sup>61</sup> *Ibid.*, str. 152.

<sup>a</sup> *Ibid.*, sv. VI, str. 433. i dalje.

<sup>63</sup> Sv. VI, str. 497.

<sup>64</sup> Str. 485.

djeluje na potrebnu disciplinu<sup>65</sup>. U vezi s tim on spominje ustanovu koja postaje sve važnija za održanje pozitivnog poretka — vojsku. Njegovo nastojanje da bude podjednako pravedan prema svim društvenim skupinama navodi ga da svoju filozofiju preporuči »vojnoj klasi«, s napomenom da pozitivizam, iako odobrava polagano nestajanje vojne djelatnosti, »izravno opravdava važnu provizornu funkciju« vojske »u nužnom održavanju materijalnog reda«<sup>66</sup>. Zbog toga što je društveni sistem podložen teškim komešanjima, »vojska ima sve više bitnu zadaću da aktivno sudjeluje ... u održavanju stalnosti javnoga reda«<sup>67</sup>. Sa nestajanjem nacionalnih ratova, bit ćemo svjedoci kako se vojsci sve više povjerava »društvena 'misija« velike političke žandarmerije (*une grande merechaussee politique*)<sup>68</sup>.

Međutim, u jednom svom odlučujućem vidu Comteov sistem zadržava emancipatorsku funkciju zapadne filozofije, jer on ide za tim da se premosti ponor između izoliranih pojedinaca, te da se oni sjedine u jednu zbiljsku općost. Pokušali smo da pokažemo kako je pozitivistička metoda uradila traženjem jedinstva i, naglasili smo negativne implikacije toga. Ali je ideja jednog općeg pozitivnog poretka odvela Comtea dalje od praznog shvaćanja ujednačene znanosti i od depresivne vizije vladavine pozitivnih žreca. U Comteovom sistemu vlada još jedna općenitost, općenitost društva. Ona se javlja kao ona arena u (kojoj) čovjek živi svoj povijesni život i time ona postaje jednim predmetom društvene teorije. U Comteovoj sociologiji pojedinac ne igra gotovo nikakvu ulogu, već je potpuno apsorbiran od društva, a država je puki nusproizvod neumoljivih zakona što vladaju društvenim procesom.

U ovoj stvari Comteova sociologija prelazi granice Hegelove političke filozofije. Pozitivna teorija društva ne vidi razloga zbog kojeg bi se ljudski razvitak suzio u granice suverenih nacionalnih država. Njezina ideja općeg poretka izvršava se samo putem sjedinjenja svih pojedinaca u čovječanstvu, a pozitivističko uništavanje zastarjelih teoloških i metafizičkih mjerila donosi ploda u priznavanju čovječanstva kao *etre supreme* (najvećeg bića). Čo-

<sup>65</sup> Str. 503.

<sup>66</sup> Str. 529.

<sup>n</sup> Str. 356.

<sup>u</sup> Str. 357.

<sup>w</sup> *Syst&me de politique positive*, sv. I, str. 334.

vječanstvo, a ne država, zbiljska je općost, ne, ono je čak jedina zbiljnost<sup>69</sup>. Ona je jedini entitet koji, u vrijeme zrelosti čovječanstva, zavređuje religiozno poštovanje. »Veliki pojam čovječanstva nepovratno će ukloniti pojam Boga«<sup>70</sup>. Comte kao da je ovom idejom čovječanstva pokušao da popravi mučnu atmosferu u kojoj se kretala njegova pozitivistička sociologija.

#### 4. POZITIVNA FILOZOFIJA DRŽAVE: FRIEDRICH JULIUS STAHL

Bez obzira na svoje ružne vidove i anahronističku orijentaciju (time što je pozivao na borbu protiv *ancien regimea* kada je taj već bdo zamijenjen novim režimom srednje klase, koji je jasno simbolizirala vladina »kralja građanina« Louisa Philippea) (Luj Filip), Comteov pozitivizam izražavao je svijest društvene klase ikoja je napredovala pošto se trijumfalno izborila za svoj put kroz dvije revolucije. Pozitivna filozofija potvrdila je da tok ljudske povijesti ima tu tendenciju da se svi društveni odnosi konačno podrede interesima industrije i znanosti. A to je značilo da će društvo, koje će uskoro obuhvatiti čitav svijet, polako apsorbirati državu.

Nasuprot svom obliku u Francuskoj, pozitivna filozofija u Njemačkoj bila je sasvim drugačijeg soja. Političke težnje njemačke srednje klase pretrpjele su poraz bez ikakve borbe:

Dok je jedna snažna i bogata srednja klasa, koncentrirana u velikim gradovima, a pogotovo u prijestolnici, gotovo potpuno uništila feudalizam u Engleskoj i Francuskoj, ili ga, u najmanju ruku, kao što je to bio slučaj u Engleskoj, svela na nekoliko beznačajnih oblika, feudalno plemstvo u Njemačkoj zadržalo je veliki dio svojih starih privilegija. Feudalni sistem odnosa u zemljoposjedu vladao je gotovo svugdje. Gospodari zemlje zadržali su čak sudsku nadležnost nad svojim slugama... Ovo feudalno plemstvo, koje je tada bilo izvanredno brojno, a djelomice i vrlo bogato, smat-

<sup>70</sup> Str. 329.

ralo se službeno prvim »redom« u zemlji. Ono je stvaralo više vladine činovnike, ono je gotovo isključivo davalo vojski oficire<sup>1</sup>.

Restauracija je pojačala apsolutizam do te mjere da je buržoazija na svakom koraku osjećala kako biva ometana<sup>2</sup>. Borba protiv ovog apsolutizma, kao protiv svakog njemačkog apsolutizma još od oslobodilačkih ratova, ograničavala se na to što se od monarhije zahtijevalo da dozvoli neki predstavnički oblik ustava. S vremenom je od Friedricha Wilhelma III izvučeno obećanje da će priznati neku vrst narodnog suvereniteta. Međutim, ovo obećanje materijaliziralo se u smiješnoj zbilji Pokrajinskih staleža, o kojima je jedan povjesničar napravio ovakav komentar: »Bio je to zastarjeli sistem predstavljanja posebnih interesa, u kojemu su vitezovi imali neospornu prevlast, osobito u istočnim pokrajinama. Uvjet za članstvo u Staležima bio je *Grundeigentum* (zemljišna svojina)! Čak u rajnskim pokrajinama (a to su bila najindustrijalizirana područja) 55 predstavnika zemlje stajalo je nasuprot 25 predstavnika gradova«<sup>3</sup>, čitavo je vrijeme srednja klasa bila u žalosnoj manjini.

Interesi Pokrajinskih staleža odgovarali su njihovoj nemoći, što se jasno očitavalo u razini njihovog debatiranja. Johann Jacoby (Johan Jakobi), jedan od vođa demokratske opozicije, rekao je o njima:

Teško bi bilo naći ustanovu koja bi bila manje popularna i koju bi zdravi narodni osjećaj smatrao beskorisnijim teretom od Pokrajinskih staleža. Svatiko bi nam rado uštedio posao da dokazujemo iz dokumenata kako nijedna rezolucija koju su Staleži donijeli nije bila ni od kakvog općeg interesa. Nisu uklonjene očite zloupotrebe niti su se poduzimali ikakvi koraci protiv birokratskog despotizma. Rad bezbrojnih sjednica u potpunosti se ograničavao na uspostavljanje popravnih zavoda, ustanova za gluhonijeme, lud-

<sup>1</sup> Engels, *Germany: Revolution and Counter-Revolution* (Revolucija i kontrarevolucija u Njemačkoj), International Publishers, New York, 1933, str. 11.

<sup>2</sup> Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte* (Njemačka povijest), sv. X, Berlin, 1922, str. 395. i dalje, 402. i dalje.

<sup>3</sup> Veit Valentin, *Geschichte der Deutschen Revolution 1848—9* (Povijest njemačke revolucije 1848—9), Berlin, 1930, sv. I, str. 27.

nica, društva za osiguranje protiv požara, i na pisanje zakona o novini cestama, kolskim putevima, taksama na pse i tako dalje ..<sup>4</sup>

Kada je vlada Friedricha Wilhelma IV došla na pozornicu, iščezle su sve težnje za liberalnom reformom države<sup>5</sup>. Likovao je apsolutizam, koji je bio popraćen potpunom preobrazbom kulture. »Prusija von Steinovih reformi, oslobodilačkih ratova i Humboldtovih i Hardenbergovih nastojanja da se dođe do ustava postala je Prusijom romantičke monarhije, teističkog iracionalizma i kršćanske ideje Države. Berlin je prestao da bude sveučilište Hegela i hegelovaca i postao sveučilištem filozofa Objavljenja, Schelinga i Stabla«<sup>6</sup>.

Hegellovski sistem, koji je državu i društvo shvaćao kao »negativan« totalitet i oboje podvrgao povijesnom procesu uma, više se nije mogao prihvaćati kao službena filozofija. Novoj Vladi, koja je sada primila migove od ruskog cara i kneza Metternicha, ništa nije moglo biti sumnjivije od uma i slobode<sup>7</sup>. Potrebno joj je bilo da je opravdava takvo pozitivno načelo koje bi državu branilo od buntovničkih snaga i štitilo je, odlučnije nego Hegel, od napadaja društva. Pozitivistička reakcija do koje je došlo u Njemačkoj bila je, u strogom smislu, filozofija države, a ne društva. Mali prekid u takvom razvoju stvari desio se kada je Lorenz von Stein pomjerio naglasak na ustrojstvo društva, time što je hegelovsku tradiciju povezao sa francuskim pokretom. Učinak toga na razvoj društvene teorije u Njemačkoj bio je, međutim, malen. Pozitivna filozofija države i dalje je desetljećima Vladala njemačkom političkom teorijom i praksom.

Stahlova filozofija pružala je kompromis onima koji su zastupali lični apsolutizam, kao i slabijim zahtjevima njemačke srednje klase. On se zalagao za ustavni sistem predstavništva (iako

<sup>4</sup> Citirano u djelu Franza Mehringa, *Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung* (Prilog pruskoj povijesti od Tilsita do osnivanja Reicha), Berlin, 1930, str. 241.

<sup>5</sup> Friedrich Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (Njemačka povijest u devetnaestom vijeku), sv. II, Freiburg, 1933, str. 31.

<sup>6</sup> Erich Kaufmann, *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips* (Studije o državnom učenju o monarhičkom načelu), Leipzig, 1906, str. 54.

<sup>7</sup> Valentin, op. cit., str. 37. i dalje.

ne naroda kao cjeline, nego samo staleža), za zakonsko jamstvo građanskih sloboda, neotuđivu ličnu slobodu, jednakost pred zakonom i racionalni sistem zakona. Stahl se veoma trudio kako bi se njegov monarhički konzervativizam razlikovao od proizvoljnog apsolutizma<sup>8</sup>.

Značaj Stahlove filozofije sasvim određeno bio je u tome što je antiracionalistički autoritarizam prilagodio društvenom razvoju srednje klase. Na primjer, on kombinira radnu teoriju svojine sa feudalnom naukom da se svaka svojina, u krajnjoj liniji, uživa kao nešto što je dato od vlasti<sup>9</sup>. On se zalaže za *Rechtsstaat* (državu prava), ali njezinu garanciju građanske slobode podređuje autoritativnom monarhovom suverenitetu<sup>10</sup>. Bio je antiliberalan, ali nije zagovarao samo feudalnu prošlost nego i ono razdoblje u povijesnoj budućnosti u kojem će sama srednja klasa postati antiliberalnom. Glavni neprijatelj, za njega, nije bila srednja klasa, nego revolucija, koja je ugrožavala tu klasu zajedno sa plemstvom i monarhičkom državom. Njegov antiracionalizam služio je stvari vladajuće aristokracije, koja je stajala na putu racionalnom napretku; služio je, također, interesima svake vladavine koja se ne bi mogla opravdati racionalnim razlozima.

Stahl je izjavio da je revolucija »svjetskopovijesno obilježje našega vremena«. Ona će čitavu Državu temeljiti »na volji čovjeka umjesto na zapovijedi i odredbi Boga«<sup>11</sup>. Značajno je da je načelo da država počiva na volji ljudi bilo ono isto što ga je istakla srednja klasa u usponu, dok je vodila borbu protiv feudalnog apsolutizma. Stahlova nauka odbacivala je »čitavu filozofiju zapadnog racionalizma«<sup>12</sup> koja je pratila tu borbu. On je osudio moderni racionalizam kao maticu evolucije; rekao je da je ta filozofija

<sup>8</sup> Usp. *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg 1845; i *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche* (Suvremene stranke u državi i crkvi), 2-go izd., Berlin, 1868.

<sup>9</sup> *Philosophie des Rechts* (Filozofija prava), 3-će i 4-to izd., Heidelberg, 1854, sv. II, str. 356, 360.

<sup>10</sup> Ibid., sv. III, str. 137, i dalje.

<sup>11</sup> »Was ist die Revolution?« (Što je revolucija?), u *Siebzehn Parlamentarische Reden* (Sedamnaest parlamentarnih govora), Berlin, 1862, str. 234.

<sup>12</sup> To odbacivanje počelo je u njemačkoj političkoj teoriji prije Stahla, a Haller, utjecaj Burkea (F. Gentz), romantičari i *Historische Schule* dali su tome svoj prilog. Međutim, tek u Stahlovom djelu dobile su tendencije, koje su započele u tim školama i pokretima, svoju sistematsku obradu i neku političku sankciju.

u »unutrašnjem, religioznom carstvu ono što je revolucija u izvanjskom, političkom carstvu«<sup>13</sup>, naime »otuđenje čovjeka od Boga«.

S obzirom na to da je njemački racionalizam u Hegelu dobio svoj najreprezentativniji izraz, Stahl je na ovoga usredotočio svoj napad. On je formulirao službeni odgovor vladajućih njemačkih krugova na hegelovsku filozofiju. Ti krugovi imali su mnogo dublji uvid u istinski karakter Hegelove filozofije od onih akademskih interpretatora koji su u toj filozofiji vidjeli samo besulovno slavljenje opstojecqg poretka. Hegelova doktrina je »neprijateljska snaga«, u biti »destruktivna«<sup>14</sup>. Njegova dijalektika ukida zbilju datoga, a njegova teorija »od početka zauzima isto stanoviše koje i revolucija«<sup>15</sup>. Njegova politička filozofija ne može pokazati »organsko jedinstvo« između subjekata i »jedinstvene najviše ličnosti (Bog-kralj-vlast)«<sup>16</sup>, i potkopava temelje vladajućeg društvenog i političkog sistema. Nećemo dalje citirati bezbrojna mjesta na kojima Stahl dokazuje prevratničke osobine hegelovstva, nego ćemo pokušati da odredimo pojmove sa kojima se Stahl ne slaže i za koje smatra da ih mora zasuti osudama.

Stahl optužuje Hegela zajedno sa mnogim istaknutim predstavnicima evropskog racionalizma poslije Descartesa, — a ta osobina ponovno se javlja u ideološkim napadima nacionalsocijalizma<sup>17</sup>. Racionalizam gradi državu i društvo prema uzoru što mu ga daje um, i pri tom postavlja mjerila koja ga nužno moraju dovesti do suprotstavljanja »svakoj datoj istini i svakom datom prestižu«. On kaže da iracionalizam sadrži načelo »lažne slobode«, i da je »doveo do svih ovih ideja koje svoje konačno ostvarenje nalaze u revoluciji«<sup>18</sup>. Um nikada nije zadovoljan istinom koja je »data«, on »odbija hranu koja mu se pruža«<sup>19</sup>.

Najopasnijim otjelovljenjem racionalizma Stahl je smatrao teoriju Prirodnoga prava. On je tu teoriju sažeo kao »nauku koja zalkon i državu izvodi iz prirode ili uma (pojedinačnog čovjeka)«<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> *Was ist die Revolution*, str. 240.

<sup>14</sup> Stahl, *Philosophie des Rechts*, sv. I, str. XIV i 455.

<sup>15</sup> Ibid., str. 473.

<sup>16</sup> Ibid., sv. III, str. 6.

<sup>17</sup> Vidi osobito H. Heyse, *Idee und Existenz* (Ideja i egzistencija), Hamburg, 1935, i F. Böhm, *Anti-Cartesianismus*, Leipzig, 1938.

<sup>18</sup> *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, str. 11.

<sup>19</sup> *Philosophie des Rechts*, sv. I, str. 263.

<sup>20</sup> Ibid., str. 252.

Stahl je tome suprotstavio tezu da priroda i um pojedinca ne mogu služiti kao norma društvenoj organizaciji, jer su se u ime pojedinačnog uma do sada uvijek isticali radikalni zahtjevi za revolucijom. Prirodno pravo ne može se poistovjetiti sa datim pozitivnim pravom, kao što se ni Hegelova umstvena država ne može poistovjetiti sa datim oblikom države. Stahl je ideju prirodnoga zakona uzimao u njezinom kritičkom značenju. On je shvatio da ona pruža pojedincu brojnija i veća prava nego što su ona koja mu je davala pozitivno pravo. On je zato tezi prirodnoga zakona suprotstavljao gledanje da su »pravo i pozitivno pravo jednako značaji (*gleichbedeutende*) pojmovi«, a Hagelovoj »negativnoj« di-jalektici suprotstavio je »pozivnu filozofiju« autoritarizma.

Ocrtili smo nipodaštavanje uma u pozitivnoj filozofiji i rekli smo da je metoda te filozofije podrazumijevala spremno prihvaćanje suvremenih sila. Stahlovo djelo potvrđuje ovo zapažanje. On je svjestan pozitivist<sup>21</sup>, kojega pokreće želja »da spase vrijednost pozitivnog, konkretnog, pojedinačnog, vrijednost činjenica«<sup>22</sup>. On zamjera Hegelovoj filozofiji njezinu navodnu nesposobnost da objasni posebne činjenice koje sačinjavaju poredak zbilje<sup>23</sup>. Uvijek zaokupljen općim, Hegel nikada ne stiže do pojedinačnih sadržaja datoga, koji su njegov istinski sadržaj.

»Preokret znanosti«, koji Stahl zagovara<sup>24</sup>, znači zaokret prema pozitivizmu — to jest prema jednoj njegovoj posebnoj vrsti koju, po Stahlovom mišljenju, predstavlja Schellingova »pozitivna filozofija«<sup>25</sup>. On hvali Schellinga što je pravo povijesnoga istakao nasuprot »logičkome, koje je vanvremensko i neispunjeno djelatnošću«<sup>26</sup>. Sve što se razvilo u povijesti iz vječnoga života naroda, sve što je odobrila tradicija posjeduje svoju vlastitu isitinu i nije odgovorno umu. Stahl interpretira Schellinga u smislu *Historische Schule* (Povijesne škole), koja se poslužila naročitim autoritetom datoga da bi opravdala opstojeće pozitivno pravo. U članku koji je izložio program ove *Historische Schule*, Friedrich Karl von Savigny (Savinji) je napisao (1814): »Nije u

<sup>21</sup> Usp. Karl Mannheim, »Das konservative Denken« (Konzervativno mišljenje), *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arhiva društvene znanosti i društvene politike), sv. LVII, 1927, str. 84. i dalje;

<sup>22</sup> *Philosophie des Rechts*, sv. II, str. 38.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 37.

<sup>24</sup> Str. VII.

<sup>25</sup> Vidi predgovor drugom izdanju sv. II.

<sup>26</sup> Sv. I, str. XVII.

pitanju izbor između dobra i zla kao da je prihvaćanje datoga dobro, dok je njegovo odbacivanje zlo, a, u isto vrijeme, moguće. Odbacivanje datog je zapravo, strogo uzevši, nemoguće. Dato nužno vlada nama, u odnosu na njega mi se moramo vratiti, ali ga ne možemo promijeniti«<sup>27</sup>. Vladajući zakon i čitava ljestvica prava dio su »općega života Volka (naroda)«, sa kojim su prirodno rasli u toku povijesti; zakon i pravo ne mogu se podvrći (kritičkim mjerilima uma. Kao što je to činio i kasnije pozitivizam, Savignyjeva povijesna teorija odbacila je »negativnu filozofiju« racionalizma (a posebno doktrinu Prirodnoga zakona), tvrdeći da se filozofija protivi ustanovljenom poretku. Kao i kasnija pozitivistička sociologija, ona je imala sklonost da društvene procese tumači u smislu prirodnih procesa. U životu društva svaka je stvar organizam, a svaki organizam je, po sebi, dobar i ispravan. Schelling je zakonski poredak nazivao »prirodnim poretkom«, tako reći »drugom prirodom«, i osuđivao sve pokušaje da se preobrazi u skladu s interesom slobode. »Zakonski poredak nije moralan, već samo prirodan poredak, nad kojim sloboda ima jednako malo vlasti i autoriteta kao i nad osjetilnom prirodom. Zato nije čudo da svi pokušaji da se zakonski poredak učini moralnim poretkom pokazuju svoje vlastite apsurdnosti, i otkrivaju se u najstrašnijem obliku despotizma, koji iz tog poretka neposredno slijedi«<sup>28</sup>. Trebalo je da tvrdnja kako priroda ima prvenstvo pred društvom posluži kao protuotrov tvrdnjama o »umstvenoj volji« po kojoj se dati oblici mijenjaju u skladu s interesom slobodnih pojedinaca.

Načela »naturalističkih« škola Stahl je otjelovio u svojoj pozitivnoj filozofiji, s izričitom svrhom da se posluži njima kao načelima opravdanja. Bez oklijevanja je naglasio na početku svoga djela da njegova filozofija ima zaštitnu funkciju:

»Stoljeće i pol filozofija nije temeljila autoritet, brak i svojinu na božjoj zapovijedi i odredbi, nego na čovjekovoj volji i pristanku. Ljudi su slijedili tu nauku time što su prkosili svojim vladarima i povijesnome poretku, a naposljetku, i time što su

<sup>27</sup> Ernst Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, sv. III, München 1910, str. 201.

<sup>28</sup> Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (Sistem transcendentnog idealizma) u *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1858, sv. III, str. 583. i dalje.



se dizali protiv pravedne ustanove svojine<sup>29</sup>. Svaka filozofija koja »izvodi prirodni i moralni univerzum iz ljudskog uma, to jest iz zakona i atributa mišljenja«<sup>30</sup>, potkopava dati poredak i zaslu-  
 žuje da se istrijebi. Pozitivna filozofija, koja dolazi na njezino mjesto, »podsticat će na podvrgavanje poretka i autoritetu, što ga je Bog zazvao u život radi vladanja nad ljudima, i svima pravi-  
 ma i uslovima koji su Njegovom voljom postali zakoniti«<sup>31</sup>. Pore-  
 dak i autoritet, dva uporišna termina Comteovog pozitivizma, po-  
 novno se javljaju u Stahlovoj političkoj filozofiji. I on nudi vladajućim silama svoje ideološke usluge, sa ne manjom upornošću nego Camte.

Stahl je osobito osjetljiv u pitanju opravdavanja svojine. »Da li da Proudhonima prepustimo pitanje: što je svojina?«, pita on<sup>32</sup>. Ako svojina treba da izvede svoje pravo samo iz čovjekove volje, kao što kaže racionalizam, mora iz toga da slijedi »da je komu-  
 nizam u pravu nasuprot filozofiji prava, od Grotiusa do Hege-  
 la,... a jednako je u pravu nasuprot današnjem društvu«<sup>33</sup>. Svo-  
 jina i čitav sistem društvenih i političkih odnosa mora se isklju-  
 čiti iz svakog racionalističkog postupka i mora se opravdati mno-  
 go čvršćim razlogom. Stahlova politička filozofija ide za tim da sve podatke viadajuće društvene šeme postavi kao podatke jed-  
 ne istinite i pravedne zbilje; njezina je metoda da ljudsku volju i um podvrgne autoritetu tih činjenica.

Nećemo se opširno zadržavati na toj metodi. U biti se ona sastoji iz nastojanja da se izravnim i neizravnim sredstvima istra-  
 ži kako društveni i politički poredak zavisi od božje odredbe. Uko-  
 liko je bitnije pitanje o kome se radi, utoliko se ono izravnije iz-  
 vodi. »Podjela bogatstva« je »djelo božje odredbe«<sup>34</sup>. Društvene ustanove temelje se na »božjemu određenju čovječanskog svijeta«<sup>35</sup>. Društvena nejednakost je božja volja: »Mora postojati razli-  
 čito pravo za čovjeka, ženu i dijete, za neobrazovanog radnika koji odgovara pred zakonom i za gospodara koji se ne izvodi pred sud. Pravo se mora razlikovati u skladu sa zahtijevom spola, starosti,

<sup>29</sup> *Philosophie des Rechts*, sv. II, str. X.

<sup>30</sup> Ibid., str. XVIII.

<sup>31</sup> Str. XXII

<sup>32</sup> Str. XVII.

<sup>33</sup> Str. 375.

<sup>34</sup> Str. 376.

<sup>35</sup> Str. 191.

staleža ili klase«<sup>36</sup>. Država i njezine vlasti čine »božansku ustano-  
 vu«, pa iako su ljudi slobodni da žive pod ovim ili onim ustavom,  
 »ne samo da je *država kao takva* stvar božanske zapovijedi nego  
 i *posebni ustav* i *posebne vlasti* imaju posvuda božansku sank-  
 ciju«<sup>37</sup>.

Ta metoda je povezana sa personalističkom filozofijom<sup>38</sup>, koja je tim podmuklije što utjelovljuje napredne ideje racionalizma srednje klase, interpretirajući ih u iracionalističkom kontekstu. »Ličnost« se veliča kao »prvobitno biće« i »prvobitni pojam«<sup>39</sup>. Stvoreni svijet ima svoj vrhunac u opstojanju ličnosti; ona je »apsolutni cilj« i nosilac »prvobitnog prava«<sup>40</sup>. Ovo načelo Jaje Stahlu njegov pojam čovjekoljubivosti, naime da su »blagostanje, pravo i čast svakog pojedinca, pa i najskromnijeg, briga zajednice, da se svatko mora uzeti u obzir, štititi i cijeniti i da mu se mora dati ono što mu pripada, u skladu s njegovom pojedinačnošću, bez obzira na porijeklo, rasu, stalež, nadarenost...«<sup>41</sup>. U antiracio-  
 nalističkom tkivu Stahlove filozofije ove napredne ideje poprima-  
 ju, međutim, smisao koji je suprotan njihovom prvobitnom zna-  
 čenju. Značenje »ličnosti« zasjenjuje sive zbiljnosti društvenog sistema i otkriva ih samo kao totalitet ličnih odnosa, što isijavaju iz Ličnosti Boga i završavaju, na zemlji, u ličnosti suvremenog monarha. Država i društvo, kojima, u zbilji, vladaju odnosi sile i ekonomski zakoni, izgledaju kao moralni Reich, kojim vladaju etički zakoni i zakoni prava i dužnosti. Restauracija se pokazuje kao svijet stvoren za razvoj ličnosti.

Stahlov preuranjeni personalizam je ilustracija jedne odlu-  
 čujuće istine o modernoj filozofiji, naime da je stanovište kon-  
 kretnoga često dalje od istine nego stanovište apstraktnog. Reak-  
 cija protiv njemačkog idealizma vidjela je porast intelektualne ten-  
 dencije da se filozofija spoji sa konkretnošću aktualnog života. Zatraženo je da konkretno čovjekovo mjesto u egzistenciji nado-  
 mjesti apstraktne pojmove u filozofiji i da opstane mjerilom mišljenja. Ali kada njegovo konkretno opstojanje svjedoči o jed-  
 nom iracionalnom poretku, onda klevetanje apstraktnog mišljenja

<sup>36</sup> Sv. I, str. 277.

<sup>37</sup> Sv. III, str. 177.

<sup>38</sup> Sv. II, Knjiga I.

<sup>39</sup> Str. 14.

« Str. 312.

• Str. 346.

i kapitulacija »pred konkretnim« znače kapitulaciju kritičkih motiva filozofije i njezinog suprotstavljanja iracionalnoj zbilji.

Stahl je pružio svoju teoriju »konkretnosti« kao namjestak za Hegelov apstraktni univerzalizam. Trebalo je da bude ličnost u svom konkretnom opstojanju, a ne um. Ali, pojavio se univerzalizam koji je bio mnogo opasniji od Hegelovog. Totalitet opstojećih nejednakosti i razlika u datoj društvenoj i političkoj zbilji neposredno se postavio i potvrdio u ličnosti. Ličnost je svoje konkretno opstojanje imala u osobitim odnosima podvrgavanja koji su važili u društvenoj zbilji, dok je u društvenoj podjeli rada ličnost bila predmet kojim treba upravljati. Stahl je držao da sve te nejednakosti pripadaju prirodi ličnosti i da se ne mogu staviti u pitanje. Jednakost ljudi »ne isključuje razlike i stupnjeve, nejednakost aktualnih prava, čak nejednakost zakonskog položaja«<sup>42</sup>.

Ukazat ćemo sada samo na temeljne tendencije Stahlove pozitivne filozofije države. Personalističko načelo u univerzumu znači da svaako vladanje ima »lični karakter«, to jest da ima karakter svjesnoga ličnog autoriteta. U društvenome poretku vladanja je svojstvo koje pripada mnogobrojnim tipovima državnog organizma, koji struje iz »prirodne ličnosti« monarha i imaju u njemu svoje središte<sup>43</sup>. Država je u biti monarhija. Ona može imati oblik predstavničke vlade, ali, u svakom slučaju, suverenitet monarha mora stajati nad staležima<sup>44</sup>.

Stahl prihvaća Hegelovo odvajanje države od društva, ali ga čini manje strogim time što sve društvene odnose interpretira kao »moralne«. On se zalaže za to da država dalekosežno upravlja pravdom, on se protivi neograničenoj slobodi trgovanja<sup>45</sup>. Država je »savez (*Verband*) naroda koji se nalazi pod autoritetom (*obligkeit*)«<sup>46</sup>. Država kao moralno carstvo ima dvostruki cilj: »s jedne strane, vladanje kao takvo, naime, cilj je u tome da kod ljudi vlada autoritet«, a, s druge strane, »zaštitu i napredak ljudi, razvitak naroda i vršenje božje zapovijedi«<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Ibid., str. 331.

<sup>43</sup> Ibid., sv. III, str. 2.

<sup>44</sup> *Das monarchische Prinzip*, str. 12, 14, 16.

<sup>45</sup> *Philosophie des Rechts*, sv. III, str. 61, 70.

<sup>46</sup> Ibid., str. 131.

<sup>47</sup> Str. 144.

Državu više ne vezuje interes pojedinca, nego »moć i subjekt koji je prvobitniji od pojedinih članova i koji je iznad njih«<sup>48</sup>. Autoritet je snaga koja, u krajnjoj liniji, društvene i političke odnose vezuje uz cjelinu. Čitav sistem funkcionira pomoću poslušnosti, dužnosti i prihvaćanja. U svakoj vladavini prihvaćanje vladaočevog mišljenja i volje podrazumijeva se u opstojanju onih nad kojima se vlada<sup>49</sup>. Ovdje je na napadan način predskazan tip karaktera kakav traži i oblikuje moderna autoritarna država. Hegel bi takav iskaz primio sa užasom. Kapitulacija individualnog mišljenja i volje pred mišljenjem i voljom nekog izvanjskog autoriteta suprotna je svim načelima njegovog idealističkog racionalizma.

Stahl potpuno odvaja državu od svake veze s autonomijom njezinih pojedinaca. Država i društvo »ne mogu od njih potjecati niti od njih zavisiti«; njihovo očuvanje traži silu koja počiva samo na davanju odredbi, nezavisna je od volje pojedinaca, dapače, suprotstavljena joj je i vrši na nju prinudu izvana«<sup>50</sup>. Poslušnost nam domješta um i postaje »prvenstvenim i neuklonivim motivom i temeljom svake etičnosti«<sup>51</sup>. Liberalistička filozofija napušta se čak i prije nego je društveni i ekonomski razlog liberalizma postao činjenicom.

Dok su francuski društveni ekonomisti u napretku industrijskog kapitalizma vidjeli izazov koji tiraži da se opstojeći društveni i politički odnosi preobraze u poredak koji će moći razviti mogućnosti pojedinaca, ljudi kao što je Stahl morali su se baviti spašavanjem jednog sistema koji je okrenut prema prošlosti i prema nekoj vječnoj i nepromjenljivoj hijerarhiji. Zato, kada Stahl kritizira Vladajući radni proces — na primjer, kada izgleda zgranut »nesrećom tvorničkog sistema i mašinske proizvodnje«<sup>52</sup> — i spominje Sismondija<sup>53</sup>, on je ipak daleko od toga da bi postavio neke zaključke. Država i društvo ostaju povezani božanskom zapoviješću i povijesnom tradicijom. Oni su takvi kakvi treba da budu. Narod je zajednica koja je jača od svake Masne slojevitosti. *Volksgemeinschaft* (narodna zajednica) je činjenica; za-

<sup>48</sup> Str. 141.

<sup>49</sup> Str. 9.

<sup>v</sup> Sv. II, str. 143

<sup>^</sup> Str. 106.

<sup>a</sup> Sv. III, str. 73.

<sup>•</sup> Str. 50

jednica, a ne pojedinac, konačni je subjekt prava. »Samo Volk posjeduje jedinstvo *Lebensanschauung* (pogleda na svijet) i klicu stvaralačke proizvodnje«<sup>54</sup>. Tradicija i običaji, izrasli među ljudima, jesu izvor prava. Pojedinčevo traženje slobode i sreće skrenuto je upućivanjem na iracionalnu zajednicu, koja je uvijek u pravu. Ono što je prokljalo i sačuvalo se u »prirodnom« razvoju povijesti po sebi je istinito. »Čovjek nije apsolutno slobodno biće. On je biće stvoreno i ograničeno, i zato zavisno od sile koja mu je dala egzistenciju i od datog poretka života i datih ovlaštenja preko kojih ga je ta sila dovela u egzistenciju. Autoriteta zato imaju nad njima potpunu moć, čak i bez njegova pristanka«<sup>55</sup>.

U svim svojim vidovima Stahlova filozofija otkriva da je napustila napredne ideje, koje je Hegelov sistem pokušao da spaše, radi društva u kojemu su niknule i u kojemu su kasnije bile izdane. Autoritet nadomješta um, podređivanje slobodu, dužnost pravo, a pojedinac je ostavljen na milost neosporivih pretenzija jedne hipostazirane cjeline. U Stahlovoj filozofiji prava skupljena su neka temeljna shvaćanja što su kasnije upravljala pripremanjem nacionalsocijalističke ideologije. To su implikacije »pozitivne filozofije«, koja je tvrdila da nadomješta negativnu Hegelovu filozofiju.

## 5. PREOBRAZBA DIJALEKTIKE U SOCIOLOGIJU: LORENZ VON STEIN

Ostaje nam da razmotrimo značajan utjecaj što ga je hegelovska filozofija izvršila na društvenu teoriju Lorenza von Steina. Marx i Engels dobro su poznavali Steinova djela i podvrgli ih kritici u svojim spisima prije *Komunističkog manifesta*. Postoji prijepor o tome da li su, i do koje mjere, preuzeli Steinova shvaćanja u svoju vlastitu teoriju; međutim, ovaj nas problem ovdje ne zanima, jer je to pitanje beznačajno s obzirom na to da su ustrojstvo i ciljevi marksističke teorije sasvim drugačiji od onih Steinove sociologije.

Utjecaj Steinovog djela na razvitak društvene teorije bio je vrlo malen; on je smatran više povjesničarom francuske revolucije.

<sup>54</sup> Sv. II, str. 193.

<sup>55</sup> *Die gegenwärtigen Parteien ...*, str. 22.

je i francuskih društvenih teorija negoli teoretikom. Prvo izdanje njegove knjige *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Socijalizam i komunizam današnje Francuske), objavljeno godine 1842, ne otkriva mnogo njegova sociološka shvaćanja. Međutim, izdanje iz godine 1850, objavljeno u tri sveska pod naslovom *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (Povijest društvenog pokreta u Francuskoj od godine 1789. do naših dana)<sup>1</sup>, razrađuje ih u potpunosti. Dugački uvod raspravlja o »pojmu društva i zakonima društvenog kretanja«. On predstavlja prvu njemačku sociologiju.

Ovdje upotrebljavamo termin sociologija u njegovom tačnom smislu da bismo označili bavljenje društvenom teorijom kao posebnom znanosti sa vlastitim predmetom, pojmovnim aparatom i metodom. Društvena teorija shvaća se kao »znanost o društvu«, koja istražuje specifično društvene odnose među ljudima, i zakone i tendencije koje u njima djeluju<sup>2</sup>. To znači da se takvi »društveni« odnosi mogu razlikovati od fizičkih, ekonomskih, političkih ili religioznih, iako se oni u zbilji možda nikada ne javljaju bez ovih. Sociologija kao posebna znanost, iako »se bavi općim proučavanjem društva«, prepušta mnoge društvene probleme drugim posebnim znanostima da ih one obrađuju. »Takvim problemima kao što su proizvodnja i raspodjela bogatstva, tarife, međunarodna trgovina i investicija bavi se ekonomija«<sup>3</sup>. Druge skupine društvenih problema prepuštaju se drugim posebnim znanostima, na primjer političkoj znanosti i pedagogiji, a, u prvom redu, sociologija se odvaja od svake veze sa *filozofijom*.

Emancipacija sociologije od filozofije ne smije se pomiješati sa »negacijom« i »ozbiljenjem filozofije« kakvo se javlja u marksističkoj društvenoj teoriji. Sociologija ne »negira« filozofiju u tom smislu što preuzima skriveni sadržaj filozofije i prenosi ga u društvenu teoriju i praksu, nego ona uspostavlja sebe kao carstvo odvojeno od filozofije, sa svojim vlastitim područjem i vlas-

<sup>1</sup> Ur. G. Salomon, München, 1922. Citiramo ovo novo izdanje.

<sup>2</sup> Vidi Robert M. MacIver, *Society* (Društvo). New York, 1937, str. VII i dalje i str. 4–8; *The Fields and Methods of Sociology* (Područja i metode sociologije), ur. L. L. Bernard, New York, 1934, str. 3. i dalje; C. M. Case, *Outlines of Introductory Sociology* (Skica uvoda u sociologiju), New York, 1934, str. XVII i 25. i dalje.

<sup>3</sup> William F. Ogburn i Mever F. Nimkoff, *Sociology*, Cambridge, 1940, str. 14.

titom istinom. Comte se s pravom smatra pokretačem ovog razvijanja filozofije od sociologije. Istina je da su Comte i drugi mislioci iste tradicije formalno izjednačili svoju društvenu teoriju sa filozofijom: tako je John Stuart Mill (Džon tSjuart Mil) dao nacrt svoje logike društvenih znanosti unutar jedne obuhvaćile opće logike a Spencer (Spenser) je načela sociologije učinio dijelom svoga Sistema sintetičke filozofije. Ali ovi su mislioci promijenili značenje filozofije da bi je učinili sasvim drugačijom od filozofije, koja je prvobitno dovela u svijet društvenu teoriju. Za njih je filozofija bila samo kratak pregled temeljnih pojmova i načela ikojima se služe posebne znanosti (za Comtea: matematika, astronomija, fizika, kemija, biologija i sociologija; za Spencera: biologija, psihologija, sociologija i etika). Sažeto proučavanje tih znanosti »filozofsko« je po svom općem pozitivističkom karakteru, po odbacivanju svih transcendentalnih ideja. Na taj način, takva filozofija znači odbacivanje filozofije.

Antifilozofska tendencija sociologije veoma je značajna. Vidjeli smo da je u Comtea društvo postalo predmetom jednog nezavisnog polja istraživanja. Društveni odnosi i zakoni koji njima upravljaju više se ne izvode — kao što je to bilo u Hegelovom sistemu — iz pojedinačne biti, još se manje analiziraju prema takvim mjerilima kao što um, sloboda i pravo. Ovi izgledaju sada nenaučni, sociološka metoda orijentirala se na opisivanja zamjetljivih činjenica i na ustanovljavanje empirijskih generalizacija o njima. Nasuprot dijalektičkom shvaćanju, koje je gledalo na svijet kao na »negativni totalitet« pa je zato bilo u sebi kritičko, sociološka metoda bila je u sebi neutralna i posmatrala je društvo na isti način na koji je fizika posmatrala prirodu.

Još od Comtea sociologija je imala svoj uzor u prirodnim znanostima. Ona se smatrala znanošću upravo u onoj mjeri u kojoj se njezin predmet mogao podvrgnuti jednakom neutralnom postupku kao i predmet egzaktnih znanosti. Karakterizacija znanosti o društvu koju je dao John Stuart Mill, ostaje tipična za njezin kasniji razvitak. Mill je rekao:

Ova se znanost nalazi u istom odnosu prema društvenom tijelu kao anatomija i fiziologija prema fizičkom. Ona pokazuje ikoja načela čovjekove prirode navode čovjeka da uđe u neko društveno stanje; kako ova osobina njegovog položaja djeluje na njegove interese i osjećaje i preko njih

na njegovo ponašanje; kako ovo udruživanje postaje sve tješnje, dok suradnja obuhvaća sve veći broj ciljeva; koji su ti ciljevi, a koja su raznolika sredstva koja se najčešće primjenjuju da bi se oni postigli; koji su to raznoliki odnosi što se uspostavljaju među ljudima kao uobičajena posljedica toga društvenog povezivanja, a koji su odnosi različiti u različitim stanjima društva, te kakve učinke svaki od njih ima na čovjekovo ponašanje i karakter<sup>4</sup>.

Prema ovom opisu znanost o društvu se u načelu ne može razlikovati od prirodnih znanosti. Društvene pojave su u manjoj mjeri »egzaktne« od prirodnih pojava i teže ih je klasificirati, ali se one mogu podvrgnuti mjerilu egzaktnosti i načelima uopćavanja i klasifikacije; iz tog razloga teorije društva je zbiljska znanost<sup>5</sup>. Sociologija, osim toga, ima još i ovo zajedničko sa drugim egzaktnim znanostima: ona polazi od nagomilavan ja činjenica da bi ih zatim s uspjehom klasificirala. To je načelo njezinoga postupka. »Svako znanje koje nije sistematizirano, prema tom načelu, mora se isključiti iz znanosti o društvu«<sup>6</sup>.

Međutim, ista načela koja iz sociologije čine posebnu znanost suprotstavljaju je dijalektičkoj teoriji društva. U ovoj su uopćavanja i klasifikacija činjenica bili, u najbolju ruku, beznačajan pothvat. Kako je takav postupak mogao imati nekog utjecaja na istinu kada su sve činjenice, smatralo se, uspostavljene jedinstvenim ustrojstvom i kretanjem društvene cjeline, kretanjem u kojemu promjenljivi smjerovi ljudske prakse u toku povijesti igraju bitnu ulogu? Dijalektička društvena teorija isticala je bitne mogućnosti i protivrječnosti unutar te društvene cjeline, i time naglašavala ono što se moglo učiniti sa društvom, a, također, pokazivala nedovoljnost njegovog aktualnog oblika. Znanstvena neutralnost nije se mogla uskladiti sa prirodom samoga sadržaja i sa usmjerenjem ljudske prakse, koja se izvodila iz analize toga sadržaja. Osim toga, dijalektička društvena teorija nije mogla biti posebna znanost među drugim znanostima, jer je smatrala da društveni odnosi obuhvaćaju i uslovljavaju sva područja mišlje-

<sup>4</sup> John Stuart Mili, *Essays in Some Unsettled Questions of Political Economy* (Ogledi o nekim nerasčišćenim pitanjima političke ekonomije), London, 1844, str. 135.

<sup>5</sup> Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York, 1912, str. 40.

<sup>6</sup> Lester F. Ward, *Outlines of Sociology*, New York, 1898, str. 163.

nja i opstojanja. Društvo je negativni totalitet svih datih ljudskih odnosa (uključujući odnose prema prirodi), a ne neki njihov dio. Iz tih razloga dijalektika je filozofska, a ne sociološka metoda. U njoj svaki pojedini dijalektički pojam sadrži sav negativni totalitet, i na taj je način u suprotnosti sa svakim odvajanjem nekog posebnog područja društvenih odnosa.

Svaki pokušaj se uspostavi sociologija morao je, najprije, osporiti dijalektičke pretenzije, kao što je to učinio Stahl, ili ju je morao odvojiti od njezinog filozofskog temelja, kao što je to učinio von Stein, koji je dijalektičke zakone i pojmove pretvorio u sociološke. Von Stein je svoje djelo nazvao »pravim pokušajem da se uspostavi pojam društva kao nezavisan pojam, i da se razvije njegov sadržaj«<sup>7</sup>. Hegelova *Filozofija prava* pokazala je da su razorni antagonizmi unutar građanskog društva (odjeljci 243—6) neizbježni proizvodi tog društvenog poretka. Istina je da je hegelovski naglasak slabio snagu društvenih protivrječnosti time što ih je interpretirao kao ontološke. Usprkos tomu, Hegelova dijalektika nije postavila nikakav neumoljivi »prirodni« povijesni zakon nego je sasvim jasno ukazala na to da put čovjekove povijesne prakse leži u pravcu slobode. Dijalektičko kretanje građanskog društva u djelu von Steina izgleda mnogo više kao kretanje stvari (kapital, svojina, rad) nego kao kretanje ljudi. Društvenim razvitkom vladaju prirodni zakoni više negoli ljudska praksa. Von Stein ne shvaća ovo stanje stvari kao proizvod kapitalističkih postvarivanja, nego kao »prirodno« stanje modernoga društva. Postvarivanje se shvaća kao opći zakon, kojemu se društvena teorija i praksa moraju prilagoditi. Dijalektika postaje djelom objektivnog i nepristranog proučavanja društva.

Zahvaljujući okolnostima u kojima je nastalo von Steinovo djelo, ove neutralizirajuće tendencije doživjele su, međutim, prilično mnogo suprotstavljanja. Napokon, Stein se rukovodio svojim proučavanjem društvenih borbi u poslijerevolucionarnoj Francuskoj i pomno pratio francuske kritičare društva i teoretike toga razdoblja. Ovaj konkretni povijesni način prilažanja naveo ga je da kaže da je ekonomski proces osnova društvenog i političkog procesa i da su klasne borbe istinski uporišni sadržaj toga društva. Vidio je, i neko vrijeme priznavao, da su nepomirljive protivrječnosti modernoga društva pokretač njegova razvitka, i na taj

<sup>7</sup> *Geschichte der sozialen Beweismittel* ..., str. 6.

način je stao na stranu Hegelove dijalektičke analize društva. Ali, ako je sociologija imala da se učvrsti kao objektivna znanost, trebalo je prestati s usredsređivanjem na antagonizme unutar ekonomskog procesa. Zato se von Stein sam odrekao svoje vlastite ranije pozicije. Već godine 1852. odbacio je pokušaj da društvenu teoriju utemelji na političkoj ekonomiji:

Poznato je da je čitava znanost o društvu potekla iz proučavanja ekonomskog antagonizma što su ga izrabljivale i konkurencija stvorili osobito između četvrtog staleža, ili rada koji je lišen kapitala, i vlasnika kapitala. Ta je činjenica dovela do zaključka koji je, iako je izgledao očevidan, neizbježno ugrozio dublje temelje te znanosti. Pisac ovih redaka ne može nijekati da je i sam mnogo pridonio prihvatanju ovog zaključka. Jar on je pretpostavio da, s obzirom na to da je *sadašnji* oblik (društva) bitno uslovljen ekonomskim odnosima, društveni poredak kao takav ne može biti drugo, nago, moglo bi se kazati, otisak (*Abruck*) ekonomskog poretka ... Iz ovog mišljenja proizašlo je, dakle, drugo: da čitavim kretanjem društva, također, isključivo upravljaju ti zakoni koji određuju ekonomski život, tako da se čitava znanost o društvu poslije svodi na puki odraz zakona ekonomskog razvitka<sup>8</sup>.

Ovaj iskaz znači da uspostavljanje sociologije kao zbiljske znanosti traži ukidanje njezinog ekonomskog temelja. Odsad je Steinova sociologija imala za cilj da podržava društveni sklad naočigled ekonomskih protivrječnosti, a etičnost naočigled društvenih borbi.

Godine 1856. Stein je objavio svoju *Gesellschaftslehre* (Nauka o društvu). Prva knjiga počela je s izgradnjom jedne »društvene etike«, a posljednja je završila s »načelima društvenoga sklada« i pokazivala da su »razni društveni redovi i klase međusobno tako povezani da jedni druge dopunjuju i dovršavaju«<sup>9</sup>. Umjesto da se bavimo von Steinovim konačnim sistemom sociologije<sup>10</sup>, ogra-

<sup>8</sup> *Deutsche Vierteljahrsschrift* (Njemački četvrtgodišnjak), Stuttgart, 1852, str. 145; citirano u djelu H. Nitzschkea *Die Geschichtssphilosophie Lorenz von Steins* (Filozofija povijesti Lorenza von Steina), München 1932, str. 132. i dalje.

<sup>9</sup> *Gesellschaftslehre* (Nauka o društvu), Stuttgart, 1856, str. 430.

<sup>10</sup> Vidi bibliografiju u Nitzschke, op. cit.

ničit ćemo se na to da ukratko sažmemo temelje njegove sociologije, onako kako su izloženi u uvodu knjige *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*<sup>11</sup>. Predgovor izdanju iz godine 1850. iznosi pretpostavku koja leži u osnovi nove znanosti o društvu, da se društvena dinamika upravlja prema jednom nužnom zakonu, a da je zadaća sociologije da taj zakon otkrije. Stein kaže da se taj zakon u svom najopćijem obliku može izraziti kao borba vladajuće klase da zadobije punu vlast nad državom, a da druge klase isključi iz tog posjedovanja. Društveni se proces, u biti, sastoji od klasnog rata između 'kapitala i rada za vlast nad državom<sup>12</sup>.

Antagonizam između država i društva je osnovna ideja Stei- nove sociologije. Država i društvo su materijalizacija dvaju sasvim različitih načela. Društvo je »organsko jedinstvo ljudskog života što ga raspodjela bogatstva uvjetuje, organizam rada regulira, sistem potreba pokreće, a obitelj i njezino pravo povezuje uz kasnije generacije«<sup>13</sup>. U ovoj definiciji možemo prepoznati Hegela, kao i rane francuske socijaliste. Pojmovni kostur, što ga je preuzeo od Hegela, Stein zaodijeva u građu koju mu je dala francuska kritička analiza modernoga društva. Društvo je u biti klasno društvo. »Opći nepromjenljivi odnos u društvu je odnos između jedne vladajuće i jedne zavisne klase«<sup>14</sup>, opstojenje klase je »neizbježno data činjenica«<sup>15</sup> koja nastaje u procesu rada. »Oni koji posjeduju materijal rada kao svojinu, posjeduju time ono što je onima koji nemaju nikakve svojine potrebno kako bi svojinu stekli. Iskorištavajući svoju radnu snagu, ovi potonji zavisni su od toga preduvjeta, naime od materijala (rada), a s obzirom na to da je taj materijal svojina koja se ne može obraditi (*bearbeitet*) bez pristanka vlasnika, proizlazi da oni koji ne posjeduju ništa osim radne snage zavise od onih koji posjeduju svojinu«<sup>16</sup>. Tako je društveni poredak nužno klasni poredak; njegova prva značajka je traženje vlatitog probitka, opća tendencija svakoga za stjecanje »sredstava za vlastitu nezavisnost i sredstava kojima će se drugi učiniti zavisnima«<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Geschichte der sozialen Bewegung..*, sv. I, str. 11. i dalje.

<sup>12</sup> Ibid., str. 3.

<sup>13</sup> Str. 29.

<sup>14</sup> Str. 47.

<sup>15</sup> Str. 71.

<sup>16</sup> Str. 23.

<sup>17</sup> Str. 42. i dalje.

Nasuprot društvu, *država* je »zajednica svih pojedinačnih volja uzdignutih do ličnoga saveza«. Načelo države je razvitak, napredak, blagostanje, moć i inteligencija *svih* pojedinaca »bez razlike«, i ona sve pojedince postavlja kao slobodne i jednake<sup>18</sup>. Država čuva zajednički interes, um i slobodu, od sukobljenih privatnih interesa društva<sup>19</sup>.

Od najvećeg je značaja za -revoluciju sociologije način na koji Steinovo razdvajanje države od društva likvidira aktualni problem moderne društvene teorije. U prvom redu, izjavljuje se da su klasni antagonizmi »općeniti i nepromjenljivi« zakon društva, pa se oni prihvaćaju kao neizbježna činjenica«. Usprkos tome što zadržava hegelovsku terminologiju, Stein podliježe pozitivističkim, afirmativnim tendencijama rane sociologije. Drugo, on neutralizira osnovne protivurječnosti modernoga društva time što ih raspodjeljuje na dva različita područja, područja države i društva. Sloboda i jednakost se čuvaju za *državu*, dok se izrabljivanje i nejednakost pridaju *društvu*, pa se na taj način protivurječnost koja postoji unutar društva pretvara u antagonizam između države i društva. Moderno društvo je oslobođeno svake obaveze da ostvari ljudsku slobodu — ta odgovornost pripada državi. Država, u drugu ruku, opstoji samo kao plijen klase u njihovoj borbi, i nije sposobna »da se odupre sili i zahtjevima društva«<sup>20</sup>. Na taj način, čini se kao da razrješenje društvenih antagonizama opet pripada društvu.

Stein izjavljuje da je proces zarobljavanja i oslobađanja u potpunosti društveni proces, te da su kmetstvo i sloboda sociološki pojmovi<sup>21</sup>. Sloboda znači društvenu nezavisnost, ili vlasništvo sredstava koja su dovoljna da nekome omoguće da postavi radne uslove nekom drugom. Sloboda je nužno povezana sa kmetstvom, društvo je klasni poredak i zato nespojivo sa slobodom. Tako se Stein suočava sa slijedećim problemom: država je istinsko polje ozbiljenja ljudske zajednice, ali je nemoćna pred klasnim društvom. A ovo društvo, aktuelno polje na kojemu se ljudi ostvaruju, »ne može biti slobodno zbog svoga načela«. »Zato se mogućnost napretka mora tražiti u činiocu« koji stoji izvan države i društva i koji je jači od njih<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Str. 47.

<sup>19</sup> Str. 66.

<sup>20</sup> Str. 73.

<sup>21</sup> Str. 76.

<sup>22</sup> Str. 75.

Stein odlučuje da je ovaj konačni činilac »ličnost i njezina sudbina«. Ličnost je jača nego država ili društvo; ona je »temelj i odskočna daska za razvoj prema slobodi«<sup>23</sup>. Ovo shvaćanje označava Steinov *volte-face* od ekonomskih temelja društvene teorije i njezinih dostignuća. On izlazi s jednom idealističkom etikom. Ne samo da je društvu, koje je po samom svom načelu neslobodno, oduzeta odgovornost za slobodu nego je u sličnom položaju i država, koja se neizbježno nailazi pod vlašću društva. Proces pretvaranja filozofskih pojmova u sociološke konačno prepušta čovjekovo povijesno opstojanje nepromjenljivim mehanizmima društvenog procesa i namjenjuje njegovu »sudbinu« i cilj njegovoj moralnoj ličnosti. Put je slobodan za to da se društveni problemi tretiraju na način jedne *wertfreie* (slobodne od vrednota) znanosti.

Vidjeli smo da Stein gleda na društveni proces kao na borbu između države i društva, ili kao na borbu vladajuće društvene klase za državnu moć<sup>24</sup>. Načelo je država »podići sve pojedince do savršene slobode«; načelo je društva »podjarmiti neke pojedince po drugima«<sup>25</sup>. U zbilji je povijest stalno obnavljanje ovog sukoba na različitim razinama, a napredak povijesti zbiva se preko promjena do kojih dolazi u društvenome ustrojstvu.

Stein zatim ustanovljuje »prirodne zakone« te promjene. Spomenuli smo već prvi zakon: da vladajuća klasa nastoji da državnu moć učini toliko isključivo svojom koliko je to uopće moguće<sup>26</sup>, čim je taj cilj postignut, počinje jedna nova dinamika, koja se sastoji u pokušajima »da se državna moć upotrijebi u pozitivnom interesu vladajuće klase«<sup>27</sup>. Ovo upotrebljavanje ima razne povijesne stupnjeve, pa, prema tome, razne stupnjeve društvenoga vladanja ili kmetovanja. Prvi stupanj obilježen je »apsolutnim (trijumfom društva nad državom«, ili potpunom identifikacijom vladajuće klase sa »idejom države«. Stein to naziva »apsolutnim društvom«<sup>28</sup>. Ono počinje klasnim prisvajanjem sredstava za rad, a prati ga sve veće podjarmljivanje klase koja je lišena

<sup>23</sup> Ibid

<sup>24</sup> Str. 32.

<sup>25</sup> Str. 45.

<sup>26</sup> Str. 49.

<sup>27</sup> Str. 56.

<sup>28</sup> Str. 62.

tih sredstava. Zato je »razvoj svakog društvenog poretka kretanje prema kmetstvu«<sup>29</sup>.

Baš kao što je klasno društveno ustrojstvo nužan izvor kmetstva, ono je, isto tako, izvor razvoja u pravcu slobode. Ovaj proces se javlja gdje god je kapitalistička klasa dovršila organiziranje društva u svom vlastitom interesu. Znamo da je sloboda »društveni pojam, koji zavisi od stjecanja onih dobara« koja su potrebna za razvitak pojedinca<sup>30</sup>. Odatle slijedi da će klasa subjekt težiti prema posjedovanju svega što je važno da bi zadovoljila svoje kulturne, kao i materijalne potrebe. Ova će klasa zahtijevati, prvo, općenitu i jednaku naobrazbu i, drugo, materijalnu slobodu, to jest mogućnost stjecanja Svojine<sup>31</sup>. Ovaj potonji zahtjev sukobit će se s interesima uspostavljenog poretka, sa uložnim interesima vladajuće klase.

U krajnjoj liniji, posjednička klasa teži za »zadovoljavanjem svojih potreba i želja bez rada«<sup>32</sup>. Posjednička klasa je, dakle, neradna klasa, a suprotnosti između svojine i nedostatka svojine uistinu je suprotnost između nepredviđenog dohotka i rada<sup>33</sup>. S obzirom na to da samo rad čini svojinu pravom i vrijednošću, i s obzirom na to da je neprivredeni dohodak »mrtav teret« koji ne može odoljeti udarcima rada, može se zaključiti da će radnička klasa sve više postajati »gospodarem svih vrijednosti« to jest da će sredstva za proizvodnju sve više postojati njezinom svojinom i da će ona, konačno, preuzeti mjesto nekadašnje neradne klase. Kada se ovo desi, pravna i politička ustrojstva, koja su oblikovana prema interesima neradne vladajuće klase, otvoreno će se sukobiti sa aktualnim novim odnosima sila i kontrole u društvu. »Preobrazba ustanovljenog sistema prava postaje unutrašnjom — a, uskoro, i izvanjskom — nužnošću«<sup>34</sup>.

Moguće su dvije vrste preobrazbe, politička reforma i revolucija. U prvom slučaju, državna vlast bi morala popustiti pred zahtjevima zavisne klase i potvrditi činjenicu društvene jednakosti time što bi priznala pravnu jednakost. Međutim, sve velike

<sup>29</sup> Str. 66.

<sup>30</sup> Str. 81.

<sup>31</sup> Str. 85—7.

<sup>32</sup> Str. 90.

<sup>33</sup> Str. 91.

<sup>34</sup> Str. 93.

promjene u povijesti izvršene su revolucijom: »Viša klasa ne udovoljava zahtjevu niže klase niti dozvoljava pravnu reorganizaciju koja bi odgovarala novoj raspodjeli društvenog bogatstva«<sup>35</sup>. Pod takvim uslovima revolucija je neizbježna.

Stein jako naglašava činjenicu da revolucija u svome načelu sadrži jednu protivurječnost koja, u isto vrijeme, određuje tok koji će revolucija uzeti. Svaka revolucija proglašava *opću* jednakoost za čitavu klasu koja je do tada bila isključena iz vlasti, ali aktualno uspostavlja jednako pravo samo za onaj *dio* klase koji je već stekao ekonomsko bogatstvo. Kada je klasa u svojoj revoluciji pobijedila, ona se razvija na dva sukobljena sloja »Nijedan revolucionarni pokret ne može ukloniti tu protivurječnost... Prema svojoj nepromjenljivoj prirodi, svaka revolucija upotrebljava jednu društvenu klasu čijem interesu neće i ne može služiti. Taiko svaka revolucija, čim je dovršena, nailazi na neprijatelja u licu iste one mase ikoja je pomogla da se postigne taj rezultat«<sup>36</sup>. Drugim riječima, svaka revolucija završava u novom klasnom sukobu i njegovom obliku klasnog društva. Privilegiji neprivrednog dohotka ukidaju se, a svojina koja se osniva na radu postaje temeljeni novog društvenog poretka, ali i ista ova svojina, u obliku kapitala, ubrzo se postavlja nasuprot potencijalu stjecanja, radnoj snazi. Privredivačka moć kapitala suprotstavlja se radu koji je lišen kapitala<sup>37</sup>. Iako ovaj uslov izgleda »savršeno skladan«, i čini se kao da je odgovarajući rezultat procesa slobodnog stjecanja, on se pokazuje izvorom novog oblika kmetstva, jer je u zbilji »rad isključen iz privređivanja kapitala«<sup>38</sup>. Društveni položaj kapitalista je funkcija ukupnosti njegovog kapitala. Rast kapitala zavisi od vrijednosti proizvoda iznad i preko njegovog proizvodnog troška. Konkurencija između kapitala zahtijeva borbu za niže troškove proizvodnje, što nužno vodi neprestanom pritisku na nadnice; ovo je u biti kapitala. Interes kapitala je u sukobu s interesom rada, prvobitni sklad se gubi u protivurječnosti<sup>39</sup>.

Stein je naglašavao da mehanizmi revolucije djeluju u obliku nepromjenljivih prirodnih zakona, te da su zbog toga moralno ogorčenje, ili slična vrednovanja potpuno izlišni. Štaviše, Stein

<sup>35</sup> Str. 97.

<sup>36</sup> Str. 100.

<sup>37</sup> Str. 106.

<sup>38</sup> Str. 107.

<sup>39</sup> Str. 108.

zna da su protivurječnosti koje je upravo analizirao značajke društva koje se osniva na slobodnom radu i stjecanju, i da se to ne može primijeniti na druge oblike društvene organizacije. »Upravo je djelatnost vlasnika svojine ono što, uzimajući oblik konkurencije, onemogućuje onima koji ne posjeduju svojinu da svojinu steknu«<sup>40</sup>. On ide korak dalje i izjavljuje da proletarijatu neće biti potrebna vlastita revolucija da bi srušio to društvo. Proletarijat je klasa koju je revolucija srednje klase lišila svake moći stjecanja. Zato nije čudo što ona traži pravo da prigrabi tu moć i da društvo reorganizira na način zbiljske društvene jednakosti. Ovaj proleterski čin predstavlja »društvenu revoluciju«, za razliku od svih prethodnih revolucija, koje su bile »političke revolucije«<sup>41</sup>.

U ovoj tački Steinova sociologija skreće sa svog dijalektičkog pravca i slijedi ideje pozitivne sociologije. Proleterska revolucija bit će katastrofa, a pobjeda proletarijata »trijumf kmetstva«<sup>42</sup>. Razlog je taj što proletarijat nije jači i bolji dio društvene cjeline. Njemu, štaviše, nedostaje i pravo da uzme državu u ruke, zato što »ne posjeduje materijalna i intelektualna dobra, koja su preduslov istinske nadmoći«<sup>43</sup>. Ideja proleterske vladavine zato je u sebi protivurječna. Proletarijat je nesposoban da održi takvu nadmoć — stara vladajuća klasa uskoro će mu se osvetiti i uspostaviti diktaturu nasilja. »Uspješna revolucija uvijek vodi u diktaturu. A ta diktatura, koja se postavlja iznad društva..., proglašava se za nezavisnu državnu silu i prima na sebe pravo, ograničeno i aureolu takve sile. To je kraj društvene revolucije«<sup>44</sup>.

Da li je to, međutim, također kraj društvenog procesa? »Ličnost« uzvišena na položaj odlučujućeg činioca u društvenom razvoju, pripremila je Steinovo naglo napuštanje kritičke analize. Stjecalačko društvo održava ličnost, jer uspostavlja načelo prema kojemu slobodni razvitak ličnosti zahtijeva opću mogućnost privređivanja. Ako je ta mogućnost bila sužena u aktualnom toku što ga je uzeo kapitalizam, ona se još može povratiti odgovarajućom »društvenom reformom«. U modernom stjecalačkom društvu kapital izražava čovjekovo gospodstvo nad njegovim izvanjskim životom. »Kvaliteta lične slobode ovdje se, zato, može naći u či-

<sup>40</sup> Str. 109. i dalje.

<sup>41</sup> Str. 126.

<sup>42</sup> Str. 127.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Str. 131.



njenici da je najniži stupanj radne sile sposoban da dođe u posjed kapitala«<sup>45</sup>. Stein se, također, podsjeća svoje kritičke analize unutrašnjih protivurječnosti u društvu srednje klase. On pita da li je uopće moguće u stjecalačkom društvu tako organizirati radni proces »da jedino rad dođe do svojine koja odgovara njegovoj količini i vrsti«<sup>46</sup>. On daje afirmativan odgovor, koji se poziva na istinski interes čovjekov. Čovjeku je potrebna sloboda i on će je imati. Od posebnog je interesa za vladajuću klasu »da radi za društvenu reformu svim svojim društvenim snagama, i uz pomoć države i njezine moći«<sup>47</sup>.

Tako je Lorez von Stein pretvorio dijalektiku u skup objektivnih zakona koji traži društvenu reformu kao odgovarajuće rješenje svih protivurječnosti, i neutralizirao kritičke elemente dijalektike.

### III ZAKLJUČAK

---

<sup>45</sup> Str. 136.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Str. 138.

## KONAC HEGELOVSTVA

### 1. BRITANSKI NEOIDEALIZAM

Hegelova filozofija držala se naprednih ideja u zapadnom racionalizmu i razradila njihovu povijesnu sudbinu. Ona je pokušala osvijetliti pravo uma i njegovu moć usred sve većih antagonizama modernog društva. U toj filozofiji postojao je jedan opasan element, naime opasan za opstojeći poredak koji je dolazio odatle što je ta filozofija upotrebljavala mjerilo uma u analizi državnih oblika. Hegel je prihvaćao državu samo utoliko ukoliko je racionalna, to jest utoliko ukoliko čuva i održava pojedinačnu slobodu i društvene čovjekove mogućnosti.

Ozbiljenje uma Hegel je povezivao s određenim povijesnim poretkom, naime sa suverenom nacionalnom državom, koja se na Kontinentu pojavila s likvidacijom francuske revolucije. Pri tom je filozofiju podvrgao odlučujućoj povijesnoj kušnji. Jer, svaka osnovna promjena do koje bi moglo doći u tom poretku morala bi promijeniti odnos između Hegelovih ideja i opstojećih državnih i političkih oblika. Ovo znači, na primjer, da se kada građansko društvo razvije oblike organizacije koji odriču bitna prava pojedincu i ukidaju umstvenu državu, hegelovska filozofija mora sukobiti s novom državom. Država će tada, sa svoje strane, također odbaciti Hegelovu filozofiju.

Za ovakav zaključak postoji jedna konačna proba, a ona se može naći u fašističkim i nacionalsocijalističkim stavovima prema Hegelu. Ove državne filozofije potkazuju ukidanje umstvenog mjerila i pojedinačne slobode, od kojih je zavisilo Hegelovo slavljenje države. Između njih i Hegela ne može biti zajedničkog tla. A ipak, još od prvog svjetskog rata, kada se sistem liberalizma počeo oblikovati u sistem autoritarizma, jedno široko rasprostranjeno mišljenje krivilo je hegelovstvo za ideološko pripremanje

novoga sistema. Kao primjer citiramo posvetu L. T. Hobhouseve (Hoibhaus) značajne knjige *Metafizička teorija države*<sup>1</sup>:

Kod bombardovanja Londona upravo sam bio svjedokom vidljivog i opipljivog rezultata jedne lažne i opake nauke, čiji temelji, vjerujem, leže u knjizi preda mnom (Hegelova *Filozofija duha*)... Tim djelom je počeo najprodorniji i najsuptilniji intelektualni utjecaj koji je podgrizao racionalni humanitarizam osamnaestoga i devetnaestoga vijeka, a u Hegelovoj teoriji boga države implicitno se nailazilo sve ono čemu sam bio svjedokom.

Kasnije ćemo primijetiti čudnovatu činjenicu da službeni branitelj nacionalsocijalističke države odbacuje Hegela upravo zbog njegovog »racionalnog humanitarizma«.

Da bismo potpuniye odlučili tko u tome sporu ima pravo, moramo, međutim, ocrtati ulogu hegelovstva u kasnijem razdoblju liberalističkog društva. U Njemačkoj su predstavnici društvene i političke filozofije u drugoj polovici devetnaestoga vijeka ostali antihegelovci, ili, u najboljem slučaju, ravnodušni prema Hegelu. Međutim, uz služenje hegelovskom filozofijom u marksističkoj teoriji, zbile su se dvije velike renesanse hegelovstva, jedna u Engleskoj, a druga u Italiji. Britanski pokret je još bio povezan s načelima i filozofijom liberalizma, pa je upravo iz tog razloga bio mnogo bliži Hegelovom duhu nego talijanski pokret. Taj se primicao fašističkom strujanju, koje je bilo na pragu, pa je zato sve više postojao karikaturom Hegelove filozofije, osobito u slučaju Gentilea (Dentile).

Na prvi pogled, tendencije u britanskom i talijanskom hegelovstvu kao da potvrđuju Hobhouseovu interpretaciju. Politička filozofija britanskih idealista uhvatila se antiliberalnih ideja u Hagelovoj *Filozofiji prava*. Od T. H. Greena (Grin) do Bernarda Bosanqueta (Bozanket) krešendo naglaska sve jače je padao na nezavisno načelo države i na prvenstvo općega. Zanimarivali su se društveni interesi slobodnih pojedinaca, na koje se oslanjala liberalistička tradicija u svojoj konstrukciji države. Prema Greenu, država se temelji na svom vlastitom idealnom načelu, a zajedničko dobro što ga država otjelovljuje i čuva ne može proizaći

<sup>1</sup> London (The Macmillan Company, New York) 1918, str. 6.

iz slobodne igre pojedinačnih prava odvojenih od općega prava što ga predstavlja država. »Pitati: zašto se moram podvrći sili države — znači pitati: zašto moram dozvoliti da moj život regulira onaj kompleks ustanova bez kojih, doslovce, ne bi bilo života koji bih mogao nazvati svojim, niti bih mogao tražiti neko opravdanje za ono što sam pozvan da činim«<sup>2</sup>.

Green se mnogo više približava unutrašnjim motivima Hegelove filozofije kada pokušava da shvati ovu općost kao povijesnu snagu koja djeluje pomoću ljudskih djela i strasti. U državi, poslušni ljudi »koje po sebi smatramo zlima 'nadvladavaju' se radi dobra«, a zavisni su ne od pojedinačne strasti i motiva, nego, »u izvjesnoj mjeri«, od »borbe čovječanstva za savršenstvom«<sup>3</sup>. U Greena tendencije za postvarivanjem općosti nasuprot pojedinačnosti nailaze na protutežu u njegovom prijanjanju uz napredne tendencije zapadnog racionalizma. U čitavom svom djelu on naglašava da se država mora podrediti umstvenim mjerilima, koja podrazumijevaju da se najbolje služi zajedničkom dobru ako se postupa u interesu slobodnih pojedinaca. On dozvoljava ljudima pravo da odbijaju zakone koji povređuju njihovo opravdano traženje da određuju svoju vlastitu volju, ali on traži da se sve pritužbe na opstojeći poredak »temelje na priznatom društvenom dobru, kakvo se mora imati u vidu«<sup>4</sup>.

Greenova politička filozofija, daleko od toga da bi bila apologija autaritarizma, može se, u izvjesnom smislu, označiti kao superliberalizam. »Opće načelo da građanin nikada ne smije postupati drugačije nego kao građanin ne podrazumijeva i obavezu da se u svim okolnostima podređuje zakonima svoje države, jer ti zakoni mogu biti u neskladu sa istinskim ciljem države da po- država i usklađuje društvene odnose«<sup>5</sup>. Na taj način, Green daje svakom pojedincu (*qua* građaninu) slobodu isticanja »nekog nezakonitog prava«, ukoliko bi »vršenje tog prava pridonijelo nekom društvenom dobru koje je javna savijest sposobna da očijeni«<sup>6</sup>. On ne sumnja u to da »javna savjest« postoji, i da je

<sup>2</sup> *Lee tur es on the Principles of Political Obligation* (Predavanja o načelima političke obaveze), Longmans, Green and Co., London, 1895, str. 122.

<sup>3</sup> Str. 134. i dalje.

<sup>4</sup> Str. 148.

<sup>5</sup> Str. 148.

<sup>6</sup> Str. 149.

uvijek otvorena racionalnom uvjerenju i uvijek spremna da dozvoli napredovanje istine<sup>7</sup>.

Materijalna arena u kojoj opće dobro treba da se ozbilji nije »država kao takva«, nego »ova ili ona određena država«, koja bi, možda, mogla i da ne ispunjava svrhu istinske države i zato bi morala da se »odstrani i nadomjesti drugom«. Zato nama razloga da se smatra da je država u pravu da čini »što god izgleda da njezini interesi traže«<sup>8</sup>. Nasuprot Hegelu, Green drži da je rat, pa i pravedan rat, krivica protiv pojedinčeva prava na život i slobodu<sup>9</sup>. Nasuprot Hegelovom temeljnom pojmu vrhovnog suvereniteta nacionalne države, Green zamišlja jednu sveobuhvatnu organizaciju čovječanstva, koja će pomoću povećanja pojedinačne slobode i proširenja slobodne trgovine učiniti da »motivi i povodi međunarodnih sukoba polćnu nestajati«<sup>10</sup>.

Ponekad se primjećuje da razvitak britanskog idealizma od Greena do Bosanqueta bio takav da su se u njemu polagano napuštale racionalistićke i liberalistićke ideje ranijih dana<sup>11</sup>. To me bismo mogli dodati ovu primjedbu: što je više idealizam dobio hegelovsku terminologiju, to više se udaljavao od istinskog duha Hegelove misli. Bez obzira na njezine hegelovske pojmove, Bradleja (Bredli) metafizika ima strogo iracionalistićku srć koja je potpuno tuđa Hegelu. Bosanquetova *Filozofska teorija države* (1899) ima crta koje čine od pojedinca žrtvu hipostazirane države općosti, koja je tako karakteristićna za kasniju fašistićku ideologiju. »Prosjećni pojedinac više se ne prihvaća kao zbiljska samost, ili pojedinaćnost. Središte teže baćeno je izvan njega«<sup>12</sup>. »Izvan njega« znaći za Bosanqueta izvan »njegovog vlastitog privatnog interesa i zabave«, izvan podrućja njegove neposredne po-

<sup>7</sup> Odgovornost za antagonizme kapitalizma (kojih je potpuno svjestan) Green ne baća na liberalistićki sistem, nego na naćin na koji su se slućile povijesne okolnosti pod kojima se kapitalizam pojavio. (Ibid., str. 225, 228.) On zahtijeva da se liberalistićka sloboda u izvjesnom smislu ogranići, osobito u vezi sa slobodom ugovaranja, i traći da se uklone okolnosti i odnosi koje je prouzrokovala »moć klasnih interesa« (str. 209. i dalje).

<sup>8</sup> Str. 173.

<sup>9</sup> Str. 169.

<sup>10</sup> Str. 177.

<sup>11</sup> Usp. R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy* (Sto godina britanske filozofije), London, 1938, str. 283, 327. i dalje.

<sup>12</sup> *The Philosophical Theory of the State* (Filozofska teorija države), The Macmillan Co., London, 1899, str. 125,

trebe i želje. Od samih svojih poćetaka ova renesansa idealizma pokazivala je odrećenu antimaterijalistićku tendenciju<sup>13</sup>, osobinu koja joj je zajednićka sa tendencijama što prate prijelaz od liberalizma do autoritarizma. Ideologija koja prati taj pokret priprema mala je pojedinca za više rada, a manje ućivanja, a to je parola autoritaristićke ekonomike. Zadovoljavanje pojedinaćnih potreba moralo je ustupiti pred obavezama prema cjelini. Kako su obaveze nadolazile, tako se nalazilo da se one sve manje poklapaju s nekim umstvenim mjerilom, i ukoliko je ta situacija postajala istinitija, utoliko se više naglaćavala nauka da je odnos pojedinca prema cjelini odnos izmeću dva »idealna« entiteta, koji su nadrećeni njegovom empirićkom opstojanju. »Vidimo da ima neki smisao u primjedbi da naća zbiljska samost ili pojedinaćnost moće biti nećto što, u izvjesnom smislu, mi nismo, ali za šta priznajećmo da je od ogromnog znaćaja za nas«<sup>14</sup>. Sloboda se za pojedinca moće ozbiljiti samo putem poslušnositi prema toj »znaćajnosći«. Ona poćiva u državi, koja je, kao ćuvar naće zbiljske »samosti«, »oruće naće najvećeg samo-potvrćivanja«<sup>15</sup>.

Suprotstavljavanje jedne zbiljske i jedne empiriijske samosti je dvosmisleno. Ono se moće odnositi na jedan znaćajan dualizam, na aktualnu brigu ljudi u njihovoj empiriiskoj zbilji nasuprot jednoj »zbiljskoj« samosti, koja traći udovoljavanje potrebe i ispravljanje nevolja. S druge strane, isti pojam moće znaćiti prećzir prema empirićkom životu u korist jednog bezuslovno »idealnog« života države. Bosanquetova politićka filozofija ide od jednog od ova dva pola drugome. On prihvaća Rousseauovo revolucionarno naćelo prisilnog odgajanja za slobodu, ali u toku raspravljanja cilj, sloboda, nestaje pred prinudnim sredstvima. »Sila, automatizam i sugestija« pravi su uslovi napretka intelekta. »U traćenju najboljega života drućstvo mora upotrebljavati ova poćmoćna sredstva za vrijeme izvrćavanja apsolutne moći, te jest kao Država«<sup>16</sup>. »Ozbiljenje najboljega života« je cilj koji su postavili država i drućstvo, ali taj cilj je toliko zasjenjen elementom sile, koja je prisutna u postizanju tog života, da se država mora odrećiti 'kao »jedinica za koju se priznaje da s pravom vrći Vlast nad svojim ćlanovima pomoću aipsalutne fizićke moći«, ili se

<sup>13</sup> R. Metz, op. cit., str. 249, 267.

<sup>14</sup> Bosanquet, op. cit., str. 126.

<sup>15</sup> Str. 127.

<sup>16</sup> Str. 183.

mora »priznati kao jedinica koja se zakonito služi silom«. Na ovu definiciju odgovara Hobhouse da ona pristaje okviru svakog autoritarnog apsolutizma<sup>18</sup>.

Sada se može odgovoriti na pitanje u kojoj mjeri ova politička teorija ovih britanskih neoidealista istinski nastavlja hegelovsku filozofiju. Oni su sigurno zadržali jedan izvorni motiv njemačkog idealizma, naime to da se istinska sloboda ne može postići preko duhovnog stanja i svakodnevnih prakse izdvojenih pojedinaca u konkurentskom vrtlogu modernoga društva. Sloboda je više uslov koji treba tražiti iznad toga, u državi. Jedino država ostvaruje njihove zbiljske volje i zbiljske samosti. Hegel je mislio da je posebna vrsta države koja bi mogla služiti toj svrsi ona država koja je sačuvala odlučujuća postignuća francuske revolucije i utjelovila ih u racionalnu cjelinu.

Kada su britanski idealisti razradili svoju političku doktrinu, bilo je, u najmanju ruku, očevidno da povijesni oblik države koja se pojavila na pozornici nije bio nipošto »ozbiljenje slobode i uma«.

Velika je zasluga Hobhouseove knjige što je pokazala neskladnost između Hegelovog shvaćanja i materijalne osnove opstojeće države. On ukazuje na činjenicu da Bosanquetova filozofija predaje pojedinca pandžama društva *kao takvog*, ili, općenito, »državi« dok u zbilji pojedinac uvijek mora nastaviti svoj život u nekom određenom povijesnom obliku društva i države. Ova »sređivačka pogreška« od ogromne je važnosti jer se njome podrazumijeva i to da se ne razlikuju odnosi moći i moralne obaveze<sup>19</sup>. Onakvi kakvi jesu, država i društvo ne mogu pretendirati na to dostojanstvo da su otjelovljenje uma: »Kada se sjetimo aktualnih nedosljednosti tradicionalne društvene etičnosti, sljepila i grubosti zakona, elemenata klasne sebičnosti i ugnjetavanja, koji su im dali boju,... skloni smo da kažemo kako smo društveni satirik, a ne prosti filozof može s ovim shvaćanjem postupati onako kao što ono zaslužuje«<sup>20</sup>. Onima koji se apstraktno drže Hegelove političke filozofije Hobhouse odgovara da sama činjenica klasnoga društva, očiti utjecaj klasnih interesa na državu, onemogućuje da

<sup>17</sup> Str. 184. i dalje.

<sup>11</sup> *The Metaphysical Theory of the State* (Metafizička teorija države), London, 1918, str. 22.

<sup>12</sup> Str. 77.

<sup>20</sup> Str. 80.

se kaže da država izražava zbiljsku volju pojedinaca kao cjelinu. »Kad god jedna klasa, ili jedna rasa vlada zajednicom, ostatak je stalno u položaju u kojemu mora primiti ono što mu ostaje. Reći da ustanove takvoga društva izražavaju privatnu volju pojedine klase znači samo povredi dodati još i uvredu«<sup>21</sup>. Umjesto da se brine za općost, Hobhouse se brine za aktualnu dobrobit pojedinca; umjesto za *Weltgeist* (svjetski duh), za beskonačni broj ljudskih života koji su nenadoknadivo izgubljeni. »Ako se svijet ne može učiniti nesrazmjerno boljim nago što je sada, onda borba nema rezultata, pa je bolje da podupiremo nauku ratne države i da je opskrbito s dovoljno eksploziva kako bismo dokrajčili život«<sup>22</sup>.

Naglašavanje čovjekovog prava na opću sreću, koja je uvijek sreća za svakoga, vrlo često nalazimo na stranicama Hobhouseove knjige. Ono je čini jednim od velikih dokumenata liberalističke filozofije.

Sreća i bijeda društva je sreća i bijeda ljudskih bića, koja je povećana ili produbljena osjećanjem zajedničkog posjedovanja. Volja društva je povezani rezultat njihovih volja. Njihova savjest je izraz onoga što je u njima plemenito, ili podlo kada se vrši obračun. Ako o svakom čovjeku smijemo suditi prema doprinosu što ga daje zajednici, imamo jednako pravo i da pitamo zajednicu što ona čini za toga čovjeka. Najveći broj, ili vrlo velik broj ozbiljit će najveću sreću samo u takvom obliku u kojemu svi mogu sudjelovati čiji je, dapače, bitni sastavni dio sudjelovanja svih. Ali nema nikakve sreće osim one što je doživljavaju pojedini muškarci i žene, i nema neke zajedničke samosti koja sebi podvrgava dušu ljudi. Ima samo društava u kojima se njihove zasebne i odvojene ličnosti mogu razvijati u skladnosti i pridonosti jednom zajedničkom dostignuću<sup>23</sup>.

Hobhouse je, nasuprot neoidealistima, naravno, u pravu, baš kao što je u pravu liberalizam nasuprot svakom iracionalnom hipostaziranju države, koje zanemaruje sudbinu pojedinca. Sa druge strane, Hobhouseovi zahtjevi su u skladu s apstraktnim načelima liberalizma, ali se sukobljavaju s konkretnim oblikom što ga

<sup>21</sup> Str. 85.

<sup>22</sup> Str. 117.

<sup>23</sup> Str. 133.

je poprimilo liberalističko društvo. Hegel je jednom definirao liberalizam kao društvenu filozofiju koja »se drži apstraktnoga«, a koju uvijek »savlada konkretno«<sup>24</sup>. Načela liberalizma su varljana, i, u konačnoj liniji, zajednički interes može biti samo proizvod mnoštva pojedinačnih samosti, koje se slobodno razvijaju u društvu. Ali konkretni oblici društva, koji su se razvili poslije devetnaestoga stoljeća, sve više onemogućavaju onu slobodu za koju nam liberalizam savjetuje da joj se priklonimo. Pod zakonima koji vladaju društvenim procesom slobodna utakmica privatne inicijative svela se, većinom, na konkurenciju između monopola.

Era ogorčene konkurencije, koju je slijedio brz proces stapanja, gurnula je golemu količinu bogatstva u ruke malog broja industrijskih rukovodilaca. Životni luksuz što ga je ta klasa mogla postići nije mogao držati korak sa porastom dohotka, i tako je došlo do procesa automatske štednje u takvim razmjerama u kakvim je nikad ranije nije bilo. Ulaganje tih ušteđevina u druge industrije pomoglo je da i one ovladaju istim koncentrativnim snagama... U slobodnoj utakmici proizvođača, koja prethodi udruživanju, postoji kronični »višak proizvodnje«. Naime, sve tvornice mogu održati svoj rad jedino snižavanjem cijena sve do takve razine na kakvoj su slabiji konkurenti prisiljeni da zatvore posao, jer ne mogu svoja dobra prodavati po cijeni koja odgovara istinskom trošku proizvodnje<sup>25</sup>.

Bosanquetova *Filozofska teorija države* izašla je u doba kada je već bio počeo taj prelaz od liberalnog kapitalizma ka monopolističkom. Društvena teorija suočena je s alternativom: ili da napusti načela liberalizma, tako da bi se mogao održati opstojeci društveni poredak, ili da se bori protiv sistema, kako bi se načela održala. Marksistička teorija društva podrazumijevala je ovaj drugi izbor.

<sup>24</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, ur. G. Lasson, sv. II, str. 925.

<sup>25</sup> J. A. Hobson, *Imperialism*, London (The Macmillan Company, New York), 1938, str. 74–5.

## 2. REVIZIJA DIJALEKTIKE

Međutim, marksistička teorija i sama je počela trpjeti temeljite promjene. Povijest marksizma potvrdila je bliskost između Hegelovih motiva i kritičkog interesa materijalističke dijalektike primijenjene na društvo. Marksističke škole koje su napustile revolucionarne temelje marksističke teorije bile su one iste koje su otvoreno odbacivale hegelovske vidove marksističke teorije, osobito dijalektiku. Revizionistički spisi i revizionističko mišljenje izražavali su sve veću vjeru velikih socijalističkih skupina u mirnu evoluciju od kapitalizma do socijalizma. Oni su nastojali da promijene socijalizam od teoretsko-praktične antiteze kapitalističkome sistemu u parlamentarni pokret unutar tog sistema. Filozofija i politika oportunizma, što ga je taj pokret predstavljao, poprimili su oblik borbe protiv nečega što su nazivali »ostacima utopijskog mišljenja od Marxa«. Rezultat je bio taj da je revizionizam nadomjestio kritičko dijalektičko shvaćanje konformističkim stavovima naturalizma. Pred autoritetom činjenica koje su doista opravdale nadu u legalnu parlamentarnu opoziciju, revizionizam je skrenuo revolucionarnu djelatnost u korito vjere u »nužnu prirodnu evoluciju« ka socijalizmu. Kao posljedica toga, dijalektika se nazvala »izdajničkim elementom u marksističkoj nauci stupicom koja je postavljena svemu dosljednom mišljenju«<sup>1</sup>. Bernstein je izjavio da se »zamka« dijalektike sastoji u njezinom neprikladnom »apstrahiranju od osobitih posebnosti stvari«<sup>2</sup>. Branio je činjeničnu kvalitetu utvrđenih i stabilnih predmeta nasuprot svakom pojmu dijalektičke negacije. »Ako želimo shvatiti svijet, moramo ga zamisliti kao kompleks gotovih predmeta i procesa«<sup>3</sup>.

Ovo je značilo ponovno oživljavanje zdravoga razuma kao organona spoznaje. Dijalektičko rušenje »utvrđenoga i stabilnog« vršilo se u interesu jedne više istine, koja bi mogla uništiti negativni totalitet »gotovih« predmeta i procesa. Ovaj revolucionarni

<sup>1</sup> E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Pretpostavke socijalizma i zadaće socijaldemokracije), Stuttgart, 1899, str. 26.

<sup>2</sup> E. Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus* (Prilog teoriji i povijesti socijalizma), Berlin, 1904, Dio III, str. 75.

<sup>3</sup> Ibid., str. 74.

interes sada je odbačen u korist sigurnoga i čvrstoga datog stanja stvari, koje, prema revizionizmu, polagano evoluiraju prema jednom razumskom društvu. »Klasni interes popušta, a zajednički interes postaje jači. U isto vrijeme, zakonodavstvo postaje sve snažnije i regulira borbu ekonomskih snaga, sve više upravljajući sve većim brojem područja koja su se ranije prepuštala slijepom ratu između posebnih interesa«.

Odbacujući dijalektiku, revizionisti su krivotvorili prirodu zakona koji, za Marxa, vladaju društvom. Sjećamo se Marxovog gledišta da prirodni zatoni društva izražavaju slijepe i iracionalne procese kapitalističke reprodukcije, i da socijalistička revolucija treba da donese emancipaciju od tih zakona. Nasuprot tome, revizionisti su tvrdili da su društveni zakoni »prirodni« zakoni koji jamče za neizbježni razvoj prema socijalizmu. »Veliko dostignuće Marxa i Engelsa ležalo je u činjenici da su oni, bolje od svojih prethodnika, uspijevali da utkaju carstvo povijesti u carstvo nužnosti i da su, na taj način, podigli povijest na razinu znanosti«<sup>4</sup>. Tako su revizionisti provjeravali kritičku marksističku teoriju prema mjerilima pozitivističke sociologije i pretvorili je u prirodnu znanost. U skladu s unutrašnjim tendencijama pozitivističke reakcije protiv »negativne filozofije« objektivni uslovi koji vladaju bili su hipostazirani, a ljudska praksa podređena je njihovom autoritetu.

Oni koji su htjeli sačuvati kritički značaj marksističke nauke nisu u antidijalektičkim tendencijama gledali samo teorijsko skretanje nego i ozbiljnu političku opasnost, ikoja je na svakom koraku prijetila uspjehu socijalističke akcije. Njima je dijalektička metoda, sa svojim beskompromisnim »duhom protivunječnosti«, bila ono bitno bez čega bi kritička teorija društva nužno postala neutralnom ili pozitivističkom sociologijom. A s obzirom na to da između marksističke teorije i prakse postoji unutrašnja veza, preobrazba teorije urodila bi neutralnim ili pozitivističkim stavom prema opstojećem društvenom obliku. Plehanov je odlučno naglasio da je »bez dijalektike materijalistička teorija spoznaje i

<sup>4</sup> Ibid., str. 69.

<sup>5</sup> Karl Kautsky, »Bernstein und die materijalistische Geschichtsauffassung« (Bernstein i materijalističko shvaćanje povijesti) u *Die Neue Zeit* (Novo vrijeme), 1898–9, sv. II, str. 7.

<sup>6</sup> *Fundamental Problems of Marxism* (Osnovni problemi marksizma) ur. D. Ryazanov, New York, n. d., str. 118.

prakse nepotpuna, jednostrana dapače, ona je nemoguća«<sup>6</sup>. Dijalektička metoda je totalitet u kojemu se »negacija i uništavanje opstojećega« javlja u svakom pojmu i na taj način pruža pun pojmovni okvir za razumijevanje potpunosti opstojećega poretka u skladu sa interesom slobode. Jedino dijalektička analiza može pružiti odgovarajuću orijentaciju za revolucionarnu praksu, jer ona onemogućuje da tu praksu nadvladaju interesi i ciljevi oportunističke filozofije. Lenjin je do te mjere insistirao na dijalektičkoj metodi da ju je smatrao vrhuncem revolucionarnog marksizma. Raspravljajući o najhitnijim praktičnim političkim pitanjima, upuštao se u analize značaja dijalektike. Najbolji se primjer za to može naći u njegovom ispitivanju Trockijevih i Buharinovih teza za Sindikalnu konferenciju, što ga je pisao 25. januara 1921<sup>7</sup>. U ovoj raspravi Lenjin pokazuje kako slabost dijalektičkog mišljenja može dovesti do teških političkih pogrešaka, i povezuje svoju odbranu dijalektike s napadom na »naturalističku«, krivu interpretaciju marksističke teorije. On pokazuje da se dijalektičko shvaćanje ne može spojiti s pouzdanjem u prirodnu nužnost ekonomskih zakona. Ono je, štaviše, nespojivo s isključivom orijentacijom revolucionarnog pokreta na ekonomske ciljeve, jer svi ekonomski ciljevi dobivaju svoje značenje i svoj sadržaj samo iz totaliteta novog društvenog poretka kojemu je taj pokret usmjeren. Za one koji su političke ciljeve i spontanost podređivali čistoj ekonomskoj borbi Lenjin je smatrao da pripadaju najopasnijim krivotvoriteljima marksističke teorije. Nasuprot tim marksistima, on je zastupao apsolutnu prevlast politike nad ekonomijom: »Politika ne može da nema prednost nad ekonomijom. Tvrditi suprotno znači zaboraviti abecedu marksizma«<sup>8</sup>.

### 3. FAŠISTIČKO »HEGELOVSTVO«

Dok je kod marksista samo radikalno krilo branilo Hegelovo nasljeđe i dijalektiku, na suprotnom polu političkog mišljenja zbivala se obnova hegelovstva, koja nas dovodi na prag fašizma.

Talijanski neoidealizam bio je od samoga početka povezan sa pokretom za nacionalno ujedinjenje, a kasnije s akcijom za ja-

<sup>7</sup> *Selected Works*, sv. IX, str. 62. i dalje. Vidi gore, str. 391.

<sup>8</sup> Ibid., str. 54.

čanje nacionalističke države nasuprot njezinim imperijalističkim konkurentima<sup>1</sup>. Činjenica da su ideologija mlade nacionalne države obraćala hegelovskoj filozofiji, da bi od nje dobila podršku, može se rastumačiti posebnim povijesnim razvitkom Italije. U svojoj prvoj fazi talijanski nacionalizam morao se boriti sa katoličkom crkvom, koja je smatrala da su talijanske aspiracije štetne za interese Vatikana. Protestantske tendencije njemačkog idealizma pružale su efikasno oružje za opravdanje svjetovnog autoriteta u borbi sa crkvom. Osim toga, svrstavanje Italije među imperijalističke sile povelu je sa sobom jednu kranje nazadnu nacionalnu ekonomiku, sa srednjom klasom razbijenom u niz konkurentskih skupina, koja nije bila sposobna da izađe na kraj sa sve većim antagonizmima koji su pratili prilagođavanje te ekonomije modernoj industrijskoj ekspanziji. Croce i Gentile naglašavali su kako vlada sitan »pozitivizam« i materijalizam, koji čini da se ljudi osjećaju zadovoljni svojim sitnim privatnim interesima, a nesposobni su da shvate dalekosežnost nacionalističkih ciljeva. Država mora afirmirati svoj imperijalistički interes uz često protivljenje srednje klase. Ona, uz to, treba tek da postigne ono što su druge nacionalne države već postigle, naime, efikasnu birokraciju, centraliziranu administraciju, racionaliziranu industriju i potpunu vojnu spremnost prema izvanjskom i unutrašnjem neprijatelju. Zbog ove pozitivne zadaće države, talijanski neoidealizam okrenuo se prema hegelovskoj poziciji.

Okretanje prema Hegelovom shvaćanju bio je ideološki manevar protiv slabosti talijanskoga liberalizma. Sergio Panunzio (Serđo Panunčo), službeni teoretik fašističke države, pokazao je da je talijanska politička filozofija poslije Mazzinija (Macini) uglavnom antiliberalna i antiindividualistička. Ova filozofija našla je kod Hegela odgovarajući prikaz države kao nezavisne supstancije, koja opstoji *vis-s-vis* sićušnim interesima srednje klase. Panunzio se slaže s Hegelovim razlikovanjem države i građanskoga društva, a time i s njegovim primjedbama o korporaciji, pa kaže da su »u

<sup>1</sup> O povijesnom položaju talijanskog neoidealizma vidi slijedeće: Benedetto Croce, *History of Italy 1871–1915* (Povijest Italije od 1871. do 1915), New York, 1929, poglavlje X; Giovanni Gentile, *Grundlagen des Faschismus* (Osnove fašizma), Stuttgart, 1936, str. 14. i dalje, 17. i dalje; R. Michels, *Italien von Heute* (Današnja Italija), Zürich, 1930, str. 172.

pravu oni pisci koji tolike vidove fašističke Države dovode u vezu sa Hegelovom organskom državom«<sup>2</sup>.

Međutim, talijanski idealizam bio je hegelovski samo tamo gdje se ograničavao na izlaganje Hegelove filozofije. Spaventa, iznad svega Croce (Kroče), dali su bitan prilog novom razumijevanju Hegelovog sistema. Oroceova *Logika* i *Estetika* bili su pokušaji da se istinski oživi Hegelova misao. Nasuprot tomu, političko iskorištavanje Hegela odbacivalo je temeljne interese njegove filozofije. Osim toga, što se više talijanski idealizam približavao fašizmu, utoliko je više odstupao od hegelovstva, čak i na području teorijske filozofije. Gentileova (Đentile) glavna filozofska djela su jedna logika i jedna filozofija duha. Iako je on, također, napisao jednu *Riforma della Dialettica hegeliana* (Reforma hegelovske dijalektike), i proglasio duh jedinom zbiljom, njegova filozofija, ako se o njoj sudi po njezinom sadržaju, a ne po njezinom jeziku, nema nikakve veze sa Hegelom. Središnja koncepcija *Teorije duha kao čistoga čina* (1916) mogla bi, izdaleka, podsjećati na Kantov pojam transcendentalne svijesti, ali i ova sličnost pripada više stilu negoli značenju. U našem razmatranju ograničit ćemo se na to djelo. Iako se pojavio mnogo ranije od pobjede fašizma, ono najjasnije pokazuje bliskost između talijanskog neoidealizma i autoritarnog sistema, te poučno pokazuje što se događa s filozofijom koja takvu bliskost podržava.

Jedna važna istina vrijedi i za oba Gentileova djela i za kasnije iskaze fašističke filozofije: na filozofskoj razini ne mogu se uzeti u obzir. Shvaćanje i spoznaja postaju dio toka političke prakse, ne iz kakvih racionalnih razloga, nego zato što se izvan takve prakse ne priznaje nikakva istina. Više se ne izjavljuje da filozofija podražava istinu nasuprot jednoj neistinitoj društvenoj praksi, niti se više pretpostavlja da se filozofija slaže samo sa takvom praksom koja ide prema ozbiljenju uma. Bez obzira na to kakav bi oblik mogla poprimiti praksa, Gentile je pogoršava za istinu kao takvu. Prema njemu, jedina zbilja koja postoji je čin mišljenja. On poriče svaku pretpostavku o nekom prirodnom i povijesnom svijetu, koji bi bio odvojen od tog čina i izvan njega. Na taj način, predmet se »razrješava« u subjekt<sup>3</sup>, a svaka

<sup>2</sup> *Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates* (Opća teorija fašističke države), Berlin, 1934, str. 25.

<sup>3</sup> *The Theory of Mind as Pure Act* (Teorija duha kao čistoga čina), engl. prev. H. Wildon Carr, London (The Macmillan Company, New York), 1922, str. 10.



suprotnost između mišljenja i činjenja, ili između duha i zbilje postaje besmislena. Jer mišljenje (koje je »pravljenje« zbiljsko činjenje) *ipso facto* je istinito. »Istinito je ono što nastaje<sup>4</sup>. Prema jednoj rečenici Giambattiste Vicoa (Đambatista Viko), Gentile piše: »*verum et fieri convertuntur*« (Istinito i ono što jest daju se zamijeniti)<sup>5</sup>. I on zaključuje: »pojam istine podudara se s pojmom činjenice«<sup>6</sup>.

Malo je iskaza koji bi mogli biti dalji Hegelovom duhu. Usprkos svojim mnogobrojnim tvrdnjama o zbiljnosti duha, Gentile se ne može smatrati niti hegelovcem niti idealistom. Njegova filozofija je bliža pozitivizmu. Približavanje autoritarne države kao da je nagoviješteno u stavu koji se isuviše spremno podvrgava autoritetu činjenice. Napadanje kritičkog i -nezavisnog mišljenja sastavljeni su dio totalitarne kontrole. Pozivanje na činjenice nadomješta pozivanje na um. Nikakav um ne može priznati režim koji se služi najvećim proizvodnim aparatom, što ga je čovjek ikada stvorio, u interesu sve većeg ograničavanja ljudskih zadovoljstava — za to ne postoji nikakav razlog, osim činjenice da se ekonomski sistem ni na kakav drugi način ne može održati. Baš kao što fašistički naglasak na akciji i promjeni onemogućuju uvid u nužnost racionalnih tokova akcije i promjene, Gentileovo obogotvorenje sprečava da se mišljenje oslobodi lisičina »datoga«. Činjenica grube sile postaje zbiljskim bogom vremena, i što se više sila ističe, to se sve više otkriva kapitulacija mišljenja pred činjenicama. Lawrence Dennis (Lorens Denis) u svojoj nedavnoj knjizi, u kojoj brani fašističku politiku, pokazuje jednaku abdikaciju misli kada se zalaže za »znanstvenu i logičku« metodu, čija će »vladajuća pretpostavka« biti da su »činjenice normativne, što znači da činjenice treba da određuju pravila, s obzirom na to da su više od pravila. Pravilo koje protivurječi činjenici je besmislica«<sup>7</sup>.

Gentile odbacuje temeljno načelo čitavog idealizma, naime, da između istine i činjenice, između mišljenja ili duha i zbilje ima neki antagonizam i napetost. Čitava njegova teorija osniva se na neposrednom identitetu tih polarnih elemenata, dok je Hegelova

teza bila da takvog neposrednog identiteta nema, nego da postoji samo dijalektički proces kojim se to postiže. Prije nego što izložimo neke implikacije nove filozofije »duha«, moramo razmotriti činioce koji su Gentileu dali glas da je idealistički filozof. Naći ćemo ih a njegovoj upotrebi Kantovog transcendentalnoga ja.

Prema Gentileu, iskaz da je čisti čin mišljenja jedina zbilja ne važi za empiričko, nego samo za transcendentalno ja<sup>8</sup>. Sve osim duha (njegovo jedinstvo koje se razvija, njegova identičnost sa njegovim neposrednim očitovanjima, njegova »slobodnost« i »načelo prostora« itd.) odnose se samo na njegovu transcendentalnu djelatnost. Razlikovanje između empiričkog i transcendentalnoga ja, i opis transcendentalnog stanovišta<sup>9</sup> prilično tačno sliče Kantovu šemu. Ali Gentileova primjena toga shvaćanja razbija samo značenje transcendentalnog idealizma. Taj je pretpostavljao da je neka zbiljnost data svijesti, ali da se u njoj ne može razriješiti; prihvatanje osjetilnih podataka je uvjet za spontane činove čistoga razuma. Ni Hegel nije napustio objektivne temelje transcendentalnog idealizma, iako je odbacio kantovski pojam »stvari po sebi«. Njegov načelo »posredovanja« zadržalo je te objektivne temelje—ozbiljenje duha bilo je stalno razrađivanje jednog procesa koji se zbiva između uma i zbilje.

Gentile, sa druge strane, tvrdi da se »riješio iluzije o prirodnoj zbilji«<sup>10</sup>. »Mi ne pretpostavljamo da zbilja, koja je predmet spoznaje, logički prethodi spoznaji; ... mi ukidamo onu nezavisnu prirodu svijeta koja je uzrok da se svijet čini osnovom duha, ukidamo je time što priznajemo da je ona samo apstraktni momenat duha«<sup>11</sup>. Kantovo transcendentalno ja odlikovalo se svojim jedinstvenim odnosima prema unaprijed datoj zbilji. Kada se ta zbilja »ukida«, transcendentalno ja, bez obzira na sve suprotne tvrdnje, mora ostati puka riječ, koja dobiva izvjesno značenje samo pomoću jedne generalizacije iz empiričkoga ja. S uništenjem ove objektivne zapreke čovjek se pušta u svijet koji je, navodno, njegov vlastiti, koji je zbiljski samo kao njegov vlastiti čin i djelo. »Pojedinač je zbiljski pozitiv« i sve što je pozitivno »postavljamo mi sami«<sup>12</sup>. Pozitivno je, doduše, samo po tomu što »ga mi

<sup>4</sup> Ibid., str. 15.

<sup>5</sup> Str. 17.

<sup>6</sup> Str. 15.

<sup>7</sup> Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution*, New York, 1940, str. 25.

Vidi napose *Theory of Mind*, poglavlje I.

Str. 6.

Str. 257.

<sup>1</sup> Str. 273.

<sup>2</sup> Str. 88. i dalje.

suprotstavljamo samima sebi«, priznajemo ga »ne kao svoje djelo, nego kao djelo drugih«. Ali ta će se suprotnost razriješiti čim vidimo da je pojedinac, zahvaljujući transcendentnoj svijesti, također opće. Pojedinac tvori sebe i opće; opće je »samo-tvorenje općega«<sup>13</sup>. Iza ove prilično zbrkane gomile riječi razvija se jedan značajan proces, proces slamanja svih racionalnih zakona i mjerila, veličanje akcije, bez obzira na cilj, obožavanje uspjeha. U izvjesnom smislu Gentileova filozofija zadržava blijede tragove liberalističke šeme, iz koje je potekao njegov idealizam, osobito kad naglašava da je pojedinac jedini pozitiv«. Ali ova pojedinacnost, koja oscilira između transcendentalnog koje je lišeno smisla i konkretnosti koja je prazna, nema drugog sadržaja do akcije.

Sva njegova bit razrješava se u činove koji nemaju nikakvih natpojedinacnih zakona koji bi ih suspreszali, i nikakvih valjanih načela po kojima bi se o njima moglo suditi. Sam Gentile naziva svoju nauku »apsolutnim formalizmom«; nema »materije« nezavisno od čistog »oblika« činjenja. »Jedina tvar koje ima u duhovnom činu je sam oblik kao djelatnost«<sup>14</sup>. Gentileova nauka da je istinska zbilja akcija koja samu sebe opravdava jasno iskazuje i slavi svjesno i programatsko bezakonje fašističke akcije. »Sam duh... u svojoj se aktualnosti povlači iz svakog unaprijed ustasnovljenog zakona i ne može se odrediti kao biće koje je ograničeno na jednu određenu prirodu u kojoj je proces života iscrpljen i dovršen«<sup>15</sup>. Od Hegelove dijalektike Gentile posuđuje ideju da je zbilja neprestani proces, ali taj proces, izdvojen iz bilo kakvog okvira općega uma, dovodi do sveukupnog uništenja, a ne do izgradnje racionalnih oblika života. »Is-tinski život. .. sjedinjen je sa smrću...«<sup>16</sup>.

Hegelova filozofija utkiva prolaznu prirodu svih povijesnih oblika u svjetskopovijesno tkiva napredujućega uma; sadržaj prolaznoga još uvijek je prisutan pri konačnom uvođenju slobode. Gentileov aktualizam potpuno je ravnodušan prema njemu i pozdravlja vladajuće zlo i nepotpunost kao veliko dobro. »Zbiljska potreba našega duha nije da sa svijeta nestane zabluda i zla, nego da stalno budu ovdje«, jer nama istine bez zabluda niti dobra bez zla<sup>17</sup>. Dakle, uprkos paradoksalnoj interpretaciji zbilje

<sup>13</sup> Str. 107.

<sup>14</sup> Str. 243.

<sup>15</sup> Str. 19.

<sup>16</sup> Str. 154.

<sup>17</sup> Str. 246.

kao »duha«, Gentile prihvaća svijet kakav jest i obogotvoruje njegove užase. Konačne stvari, kakve god i šta god bile, »uvijek su sama zbiljnost Boga«. Filozofija koja odatle proizlazi »uzdiže svijet u vječnu teogoniju koja je ostvarena u unutrašnjosti našega bića«<sup>18</sup>. Međutim, ova unutrašnjost više nije sklonište od bijedne zbilje, nego ona opravdava konačno raspadanje svih objektivnih normi i vrijednosti u nered čiste akcije.

Svi temeljni motivi Gentileove filozofije pokazuju da je ona tačna suprotnost Hegelovoj, i da upravo time što je ovoj suprotna izravno ulazi u fašističku ideologiju. Identifikacija mišljenja sa akcijom, i zbilje sa duhom, onemogućuje mišljenju da zauzme poziciju suprotnu »zbilji«. Teorija postaje praksom do te mjere da se odbacuje cijelo mišljenje ako ono nije neposredna praksa, ili ako nije neposredno utrošeno u akciji. Gentileova teorija duha hvali »antiintelektualizam«<sup>19</sup>, pradsказujući tipično relativističke crte fašističke filozofije, koje se mogu primijetiti u odbacivanju svih utvrđenih programa koji idu dalje od zahtijeva neposredne situacije. Akcija postavlja svoje vlastite ciljeve i norme, o kojima se ne može suditi ni po kakvim ciljevima i načelima. »Temelji fašizma« što ih je objavio Gentile navješćuju da je upravo ukidanje svih »programa« sama filozofija fašizma. Fašizam nije vezan nikakvim načelima; »promjena kursa«, držanje koraka s promjenljivim konstelacijama sile, jedini je njegov nepromjenljivi program. Nikakve odluke ne važe za budućnost; »istinske odluke Ducea (vođe) jesu one koje se istovremeno formuliraju i izvršavaju«<sup>20</sup>.

Ovaj iskaz otkriva jedan od bitnih atributa autoritarne države, nedosljednost njezine ideologije. Gentileov aktualizam ističe totalitarnu Vlast prakse nad mišljenjem, u kojoj jednom zauvijek nestaje nezavisnost mišljenja. Vjernost bilo kakvoj istini koja leži izvan, ili iznad praktičkih ciljeva fašističke politike proglašena je besmislenom. Teorija kao takva, i sva intelektualna djelatnost, podređene su promjenljivim političkim potrebama.

<sup>18</sup> Str. 277.

<sup>19</sup> Str. 269, 271.

<sup>20</sup> *Grundlagen des Faschismus*, str. 33; usp. Benito Mussolim, *Kelativismo e Fascismo* (Relativizam i fašizam), u *Diuturna, Scntti Politici* (Diuturna, Politički spisD, ur. V. Moreno, Milano 1924, str. 374. i dalje.

#### 4. NACIONALSOCIJALIZAM PROTIV HEGELA

Osnovnu razliku između hegelovske i fašističke ideje države ne možemo razumjeti ako ne o crtamo povijesne temelje fašističkog totalitarizma.

Hegelova filozofija osnivala se na pretpostavci da građansko društvo može funkcionirati a da se ne odrekne bitnih prava i sloboda pojedinca. Hegelova politička teorija idealizirala je državu restauracije, ali je Hegel u njoj gledao otjelovljenje trajnih dostignuća moderne ere, naime, njemačke reformacije, francuske revolucije i idealističke kulture. S druge strane, totalitarna država označava povijesni stupanj na kojemu sva ta dostignuća postaju opasna za održanje građanskoga društva.

Korijeni fašizma mogu se pronaći u antagonizmima sve veće industrijske monopolizacije, s jedne strane, i demokratskog sistema, s druge<sup>1</sup>. Poslije prvog svjetskog rata, visoko racionalizirani industrijski aparat, koji se u Evropi brzo širio, nailazio je u svom iskorišćavanju na sve veće poteškoće, osobito zbog toga što je svjetsko tržište bilo raskinuto, a i zato što je radnički pokret gorljivo branio široku mrežu socijalnog zakonodavstva. U takvoj situaciji najjače industrijske skupine nastojale su da preuzmu izravnu političku vlast kako bi organizirale monopolističku proizvodnju, razbile socijalističku opoziciju i obnovile imperijalistički ekspanzionizam.

Politički sistem koji nastaje ne može razviti proizvodne snage bez stalnog potiskivanja zadovoljavanja ljudskih potreba. Ovo zahtijeva totalitarnu kontrolu nad svim društvenim i pojedinačnim odnosima, ukidanje društvenih pojedinačnih sloboda i sjeđinjavanje masa pomoću terora. Društvo postaje oružani tabor, koji služi onim velikim interesima koji su preživjeli ekonomsku konkurentsku borbu.

'Uklanjanje se tržišna anarhija, rad postaje prinudnom službom, a proizvodne snage naglo se šire — ali čitav proces služi samo interesima vladajuće birokracije, koja sebe čini nasljednikom stare kapitalističke klase.

<sup>1</sup> Vidi analizu nacionalsocijalizma u slijedećim knjigama: Robert A. Brady, *The Spirit and Structure of German Fascism* (Duh i ustrojstvo njemačkog fašizma), The Viking Press, New York, 1937, i Frantz L. Neumann, *Behemoth, The Origin and Practice of National Socialism* (Behemot, Porijeklo i praksa nacionalsocijalizma), koju treba da objavi Oxford University Press, New York, 1941.

Fašistička organizacija društva traži da se promijeni okvir kulture. Kultura, sa kojom je njemački idealizam bio povezan i koja je živjela sve do fašističke ere, naglašavala je privatne slobode i prava, tako da se pojedinac, bar kao privatna osoba, mogao osjećati sigurnim u državi i društvu. Potpunu kapitulaciju ljudskog života pred ustaljenim društvenim i političkim snagama sprečavao je ne samo sistem političkog predstavništva, pravna jednakost, sloboda ugovaranja nego i ublažavajući utjecaj filozofije, umjetnosti i religije. Kada je Hegel podijelio čovjekov društveni život na porodicu, građansko društvo i državu, priznao je da svaki od ovih povijesnih stupnjeva ima neko određeno pravo, koje je njegovo vlastito. Osim toga, on je čak i najviši stupanj, državu, podredio apsolutnom pravu uma, koje se afirmiralo u svjetskoj povijesti duha.

Kada je fašizam konačno razorio liberalistički okvir kulture, on je, u stvari, ukinuo posljednje područje na kojemu je pojedinac mogao isticati svoje pravo prema društvu i državi.

Hegelova filozofija bila je sastavni dio kulture koju je autoritarizam morao savladati. Zato nije slučajno da nacionalsocijalistički napadaj na Hegela počinje s odbacivanjem njegove političke teorije. Alfred Rosenberg, službeni čuvar nacionalsocijalističke »filozofije«, započeo je kampanju protiv Hegelovog pojma države. On kaže da se kao posljedica francuske revolucije »javila nauka sile, koja je tuđa našoj krvi. Ona je svoj apogej postigla u Hegelu, a onda ju je, krivotvorenu u novom vidu, preuzeo Marx...«<sup>2</sup> Ova nauka dala je državi dostojanstvo apsoluta i obilježje da je sama sebi svrhom, nastavlja on. Masama se država činila kao »bezdušno oruđe sile«<sup>3</sup>. Ideološki napad nacionalsocijalizma na Hegelovo shvaćanje države prilično se oštro razlikuje od prividnoga prihvatanja tog shvaćanja kao što je bio slučaj kod talijanskih fašista. Ova se razlika može rastumačiti različitošću povijesnih situacija na koje su obje fašističke ideologije morale odgovoriti. Nasuprot Italiji, Njemačka je država bila moćna i čvrsto uspostavljena zbilja, koju čak ni Weimarska republika nije potresla do temelja. Bio je to jedan Rechtsstaat (pravna država), sveobuhvatni racionalni politički sistem, u kojemu su sfere

<sup>2</sup> Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Mit 20. stoljeća), 7-mo izdanje, München, 1933, str. 525.  
<sup>3</sup> Ibid.

prava i slobode jasno označene i priznate, tako da ih novi autoritarni režim nije mogao iskoristiti. On je, dapače, mogao odbaciti državni oblik, jer su ekonomske sile koje su stajale iza nacionalsocijalističkog pokreta već odavno bile dovoljno jake da izravno vladaju, bez nepotrebnog posredstva političkih oblika, koji bi morali priznati bar minimumi pravne jednakosti i sigurnosti.

Prema tome, Rosenberg (Roznberg) se, kao i svi drugi nacionalsocijalistički govornici, okreće protiv »Države« i odriče joj da je ona vrhovni autoritet. »Danas više ne gledamo na Državu kao na nezavisnog idola, pred kojim ljudi moraju klečati. Država nije čak ni cilj, nego samo sredstvo za očuvanje naroda«<sup>4</sup>, i »autoritet je *Volkheita* (narodnost) iznad autoriteta Države. Onaj koji tu činjenicu ne priznaje je neprijatelj naroda...«<sup>5</sup>.

Carl Schmitt i Karl Šmit), vodeći politički filozof Trećega Reicha, također odbacuje Hegelovu poziciju u vezi sa državom i izjavljuje da se ona ne može pomiriti sa biti nacionalsocijalizma. Dok se politička filozofija prošloga stoljeća osnivala na dihotomiji između države i društva, nacionalsocijalizam pruža trijadu države, pokreta (stranke) i naroda (Volk). Država nije nipošto konačna politička zbilja u trijadi, »pokret« i njegovo vodstvo je nasljeđuju i određuju.<sup>6</sup>

Iskaz Alfreda Rosenberga priprema pozornicu za nacionalsocijalističko odbacivanje Hegelove političke filozofije. On kaže da je Hegel pripadao onoj liniji razvitka koja je proizvela francusku revoluciju i marksističku kritiku društva. Ovdje, kao i u mnogim drugim slučajevima, nacionalsocijalizam pokazuje mnogo dublje razumijevanje zbilje od mnogih njezinih kritičara. Hegelova filozofija države držala se naprednih ideja liberalizma do te mjere da se njegova politička pozicija mogla pomiriti sa totalitarnom državom građanskoga društva. Država kao um — to jest kao umstvena cjelina, kojom vladaju općenito važeći zakoni, čije je djelovanje jasno i predvidivo i koja obećaje da će zaštititi bitne interese svakog pojedinca bez razlike — taj oblik države je upravo ono što nacionalsocijalizam ne može trpjeti.

<sup>4</sup> Str. 526; vidi Hitler, *Mein Kampf*, Revnal and Hitchcock, New York, 1939, str. 592: »Osnovna je spoznaja da država ne predstavlja cilj, nego sredstvo«.

<sup>5</sup> Rosenberg, op. cit., str. 527.

<sup>6</sup> *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933, str. 12

Ovo je dopunska ustanova ekonomskog liberalizma, koja je trebalo da bude razbijena čim je propao taj oblik ekonomije. Hegelova trijada porodice, društva i države nestala je, a na njezinom je mjestu sveobuhvatno jedinstvo koje guta svaki pluralizam prava i načela. Vladavina je totalitarna. Pojedinaac, kojega je isticala hegelova filozofija, onaj koji je rađao um i slobodu, nestao je. »Kao što danas poučavamo, pojedinac kao takav nema ni dužnosti ni prava da opstoji s obzirom na to da sva prava i sve dužnosti proizlaze samo iz zajednice«<sup>7</sup>. A ova zajednica, opet, niti je savez slobodnih pojedinaca niti umstvena cjelina hegelovske države, već »prirodni« entitet rase. Nacionalsocijalistički ideolozi naglašavaju da »zajednica«, kojoj je pojedinac potpuno podređen, sačinjava prirodnu zbilju, koju povezuje »krv i tlo« i za koju ne važe nikakve racionalne norme ni vrijednosti.

Usmjeravanje na »prirodne« ustave služi tomu da se pažnja odvrti od društvenog i ekonomskog temelja totalitarizma. *Volks-gemeinschaft* (narodna zajednica) idolizira se kao prirodna zajednica upravo zato, i utoliko što nema nikakve aktualne društvene zajednice. S obzirom na to da društveni odnosi pokazuju da nikakve zajedničnosti nema, *Volks-gemeinschaft* se mora izdvojiti u dimenziji »krvi i tla«, koja ne ometa zbiljsku igru klasnih interesa unutar društva.

Uzdizanje *Volka* na položaj izvornog i konačnog političkog entiteta pokazuje, opet, koliko je nacionalsocijalizam dalek od Hegelovog shvaćanja. Prema Hegelu, *Volk* je onaj dio države koji ne poznaje svoju vlastiti volju. Ovaj Hegelov stav, iako može izgledati reakcionaran, bliži je interesu slobode od pučkog radikalizma nacionalsocijalističkih iskaza. Hegel odbacuje svaku pomisao na to da je »narod« nezavisan politički činilac ier, kao što on drži, politička efikasnost zahtijeva svijest o slobodi. Hegel je mnogo puta kazao da narod još nije postigao tu svijest, da mu još uvijek nedostaje spoznaja o njegovom istinskom interesu i da u političkom procesu predstavlja prilično pasivan element. Uspostavljanje racionalnoga društva pretpostavlja da je narod prestao opstojati u obliku »masa«, i da se pretvorio u savez slobodnih pojedinaca. Nasuprot tome, nacionalsocijalizam pjeva hvalospjeve masama i zadržava »narod« u njegovom pred-

<sup>7</sup> Otto Dietrich, u *Volksische Beobachter* (Narodni promatrač) od 11. decembra 1937.

racionalnom, prirodnom stanju<sup>8</sup>. Međutim, čak ni u ovom stanju nije *Volku* dozvoljeno da igra neku aktivnu političku ulogu. Smatra se da njegovu političku zbilju predstavlja jedinstvena osoba Vođe, koji je izvor sveg zakona i cijeloga prava, i jedini tvorac društvenog i političkog opstojanja.

Njemački idealizam, koji je doživio svoj vrhunac u hegelovskom učenju, tvrdio je da društvene i političke ustanove moraju biti u skladu sa slobodnim razvojem pojedinca. Sa druge strane, autoritarni sistem ne može održati svoj, društveni poredak drugačije nego da prisilno regrutira svakog pojedinca, bez obzira na njegov interes, za ekonomski proces. Ideja o dobrobiti pojedinca ustupa mjesto zahtjevu za žrtvovanje »Dužnost žrtvovanja za cjelinu nema granica, ako narod smatramo najvećim dobrom na svijetu«<sup>9</sup>. Autoritarni sistem ne može povećati životni standard u znatnoj mjeri, niti na dugo vrijeme, niti može proširiti područje i sredstva pojedinčevog zadovoljstva. Ovo bi potkopalo nužnu disciplinu sistema, te bi, u krajnjoj liniji, poništilo fašistički poredak, koji po samoj svojoj prirodi mora spriječiti svaki slobodni razvitak proizvodnih snaga. Prema tome, fašizam »ne vjeruje u mogućnost 'sreće' na ovom svijetu«, i »poriče jednakost prema kojoj je blagostanje jednako sreći«<sup>10</sup>. Danas, kada su pri ruci, sve tehničke mogućnosti za život pun izobilja, nacionalsocijalisti »smatraju neizbježnim opadanje životnog standarda« i drže panegirike osiromašavanju<sup>11</sup>.

Totalno žrtvovanje pojedinca koje se ovdje zbiva, podržava se radi posebne koristi industrijske i političke birokracije. Ono se zato ne može opravdati istinskim interesom pojedinca. Nacionalsocijalistička ideologija naprosto tvrdi da se istinsko ljudsko opstojanje sastoji u bezuslovnom žrtvovanju, da slušanje i

<sup>8</sup> Vidi Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus* (Filozofske osnove nacionalsocijalizma), Breslau, 1935, str. 29.; Otto Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution* (O smislu i biti nacionalne revolucije), Tiibingen, 1933, str. 29. i dalje; i *Volk und Staat in der VJeltenschauung des Nationalsozialismus* (Narod i država u nacionalsocijalističkom pogledu na svijet), Berlin, 1935, str. 10. od istog pisca.

<sup>9</sup> Koellreutter, *Vom Sinn und VJesen ...*, str. 27.

<sup>10</sup> Mussolini, *Fascism: Doctrine and Institutions* (Učenje i ustanove fašizma), Rim, 1935, str. 10, 21.

<sup>11</sup> *Volk im Werden* (Narod u nastajanju), ur. Ernst Krieck, 1933, Br. 1, str. 24.

služenje pripada bez pojedinčevog života — to je »služba koja nikada ne završava, jer se služenje i život podudaraju«<sup>12</sup>.

Ernest Krieck (Krik), jedan od reprezentativnih govornika nacionalsocijalizma, posvetio je znatan dio svojih radova odbacivanju njemačkog idealizma. U svom časopisu *Volk im Werden* (Narod u postojanju) objavio je članak pod naslovom »*Der Deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern*« (Njemački idealizam između dva razdoblja), u kojem su nalazi i sljedeća dalekosežna izjava: »Ako treba da postanemo politička i aktivna nacija, njemački se idealizam mora... prevladati po obliku i sadržaju«<sup>13</sup>. Razlog ove osude je jasan. Njemački idealizam posjedovao je protiv potpunog pojedinčeve kapitulacije pred vladajućim društvenim političkim snagama. Nacionalsocijalizam je pravilno shvaćao da je idealizam svojim ushićenjem za duh i svojim ustrajanjem na značajnosti mišljenja predstavljao bitnu oporu svakome žrtvovanju pojedinca. Filozofski idealizam bio je sastavni dio idealističke kulture. A ova je kultura priznavala područje istine koje nije potpadalo pod autoritet opstojećeg poretka i njegovih sila. Umjetnost, filozofija i religija zamišljale su jedan svijet koji je osporavao zahtjeve date zbilje. Idealistička kultura nespojiva je sa fašističkom disciplinom i kontrolom. »Mi više ne živimo u vremenu odgoja, kulture, humanizma i čistog duha, već u nužnosti, nacionalne časti i budućnosti. Zato se od ljudi u ovoj epohi kao zadaća i potreba života traži herojski, a ne idealistički stav«<sup>14</sup>.

Krieck ni ne pokušava da ukaže na neke posebne grijehove u misaonom ustrojstvu njemačkog idealizma. Njemu je teško izaći na kraj i s najjednostavnijom filozofskom idejom, iako je filozof i drži Hegelovu katedru na Sveučilištu u Heidelbergu. Ako tražimo neki detaljniji iskaz, moramo se obratiti onima koji se profesionalno još uvijek bave filozofskim radom. Knjiga Franca Bohma (Franc Bern) *Anti-Caratesiansmus*, koja daje nacionalističku interpretaciju povijesti filozofije, sadrži poglavlje »*Hegel und Wir*« (Hegel i mi). Hegel ovdje postaje simbolom svega onoga što nacionalsocijalizam odbacuje i čega se gnuša; »emancipacija od Hegela« se pozdravlja kao preteča vraćanja istinskoj filozofiji. »Tokom čitavog stoljeća Hegelovo univerzalističko shvaćanje ...

<sup>12</sup> *Der Deutsche Student* (Njemački student), August 1933, str. 1.

<sup>13</sup> 1933, Br. 3, str. 4. Vidi Krieck, E., *Die deutsche Staatsidee* (Njemačka ideja države), Leipzig, 1934.

<sup>14</sup> Str. 1; vidi također br. 5, 1933; str. 69, 71.

skrivalo je u filozofiji motivacije njemačke povijesti<sup>15</sup>. U čemu je ta Hegelova antinjemačka orijentacija? Prvo, u njegovom naglašavanju mišljenja, u njegovom napadu na akciju radi akcije. Bohm zadire u središte hegelovstva kada kritizira njegove »humanitarne ideale«. On priznaje unutrašnju vezu između pojmova i duha i »univerzalističkog shvaćanja« čovječanstva<sup>16</sup>. Shvaćati svijet kao duh i mjeriti opstojeće oblike mjerilima uma znači u krajnjoj liniji, prevladati slučajne i »prirodne« razlike i sukobe između ljudi, znači odlaženje preko njih u univerzalnu bit čovjeka, kaže on. To znači, također, zastupati pravo čovječanstva nasuprot posebnim političkim zahtjevima. Um podrazumijeva jedinstvo svih ljudi kao racionalnih bića. Kada se um, konačno, ostvaruje u slobodi, sloboda je svojina svih ljudi i neotuđivo pojedinačno pravo. Idealistički univerzalizam na taj način uključuje individualizam.

Nacionalsocijalistička kritika zadržava se na onim tendencijama u Hegelovoj filozofiji koje protivurječe svakom totalitarizmu. Ona izjavljuje da je Hegel zbog tih tendencija »simbol stoljetne, prevladane prošlosti« i »filozofska protuvolja našeg vremena«.

Bohmova kritika ponavlja se u nešto blažem i razrjeđenijem obliku u jednom drugom reprezentativnom dokumentu nacionalsocijalističke filozofije, u knjizi Hansa Heysea (Hans Hajze) *Idee und Existenz*, koja proglašava Hegela za »izvor svih liberalnih, idealističkih i materijalističkih filozofija povijesti«<sup>17</sup>. Za razliku od mnogih marksista, nacionalsocijalisti shvaćaju ozbiljno vezu između Hegela i Marxa.

Činjenica da je razvitak prema autoritarnim oblicima značio napuštanje hegelovskih načela, a ne njihovu posljedicu, priznala se u Njemačkoj, i izvan nje, još i za vrijeme prvog svjetskog rata. U to vrijeme u Engleskoj je u Muirhead (Mjurhed) izjavio da »filozofske temelje današnjeg militarizma ne smijemo tražiti u hegelovstvu, nego u oštroj reakciji protiv čitave idealističke filozofije, do ikoje je došlo brzo nakon Hegelove smrti«<sup>18</sup>. Ovaj iskaz

<sup>15</sup> Leipzig, 1938, str. 25.

<sup>16</sup> Ibid., str. 28. i dalje.

<sup>17</sup> Hamburg, 1935, str. 224.

<sup>18</sup> J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War* (Njemačka filozofija u odnosu na rat), citirano kod R. Metza, op. cit., str. 282.

važi zajedno sa svim onim što se u njemu podrazumijeva. Ideološkim korijenima autoritarizma tlo je u »oštroj reakciji« protiv Hegela, koja je sebe zvala »pozitivnom filozofijom«. Uništenje načela uma, interpretacija društva u smislu prirode i podvrgavanja mišljenja neumoljivoj dinamici daloga — sve je to djelovalo u romantičkoj filozofiji države u istorijskoj školi, u Comteovoj sociologiji. Ove antihegelovske tendencije udružile su se s iracionalnim filozofijama života, povijesti i »egzistencije«, koje su se razvile u posljednjem desetljeću devetnaestoga vijeka i izgradile ideološki okvir za napad na liberalizam<sup>19</sup>.

Društvena i politička teorija koja je odgovorna za razvitak fašističke Njemačke imala je sa hegelovstvom veze u potpuno negativnom smislu. Ona je bila antihegelovska u svim svojim ciljevima i načelima. Za to nema boljeg svjedoka nego što je jedini ozbiljni politički teoretik nacionalsocijalizma, Carl Schmitt (Karl Šmit). Prvo izdanje njegove knjige *Begriff des Politischen* (Pojam političkoga) pita kako je dugo »Hegelov duh« živio u Berlinu, i odgovara: »Na svaki način, škola koja je poslije godine 1840. u Prusiji postala autoritativnom pretpostavlja konzervativnu filozofiju F. J. Stahla, dok je Hegel odlutao od Karla Marxa do Lenjina i Moskve«<sup>20</sup>. I on sažima čitav proces u vrlo izrazitoj izjavi da je na dan Hitlerovog dolaska na vlast »Hegel, tako reći umro«<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Vidi moj članak »Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung« (Borba protiv liberalizma u totalitarnom shvaćanju države) u *Zeitschrift für Sozialforschung* (Časopis za društvena istraživanja), 1934, str. 161—94.

<sup>20</sup> München, 1932, str. 50.

<sup>21</sup> *Staat, Bewegung, Volk* (Država, pokret, narod), op. cit., str. 32.

## EPILOG\*

Poraz fašizma i nacionalsocijalizma nije zaustavio tendenciju prema totalitarizmu. Sloboda je u odstupanju — na području mišljenja, kao i na području društva. Ni hegelovska ni marksistička ideja Uma nisu se približile svome ozbiljenju; ni razvitak Duha, a ni razvoj Revolucije nisu poprimili oblik kakav predviđa dijalektička teorija. Ipak, ta skretanja pripadaju samome ustroju što ga je ta teorija bila otkrila — ona nisu došla sa strane, a nisu bila ni neočekivana.

Od samoga početka, ideja i zbilja Uma u modernom razdoblju sadržavala je elemente koji su dovodili u opasnost slobodu i ostvarenu egzistenciju, koju je um obećavao: zarobljavanje čovjeka njegovom vlastitom proizvodnošću slavljenje odgađanoga zadovoljenja, ugnjetačka vlast prirode u čovjeku i izvan njega, razvoj ljudskih mogućnosti unutar okvira vladavine. U Hegelovoj filozofiji trijumf Duha ostavlja Državu za sobom u zbilji — ona ostaje neporažena Duhom i ugnjetačka, usprkos svojim obavezama prema Pravu i Slobodi. Hegel je prihvatio Građansko društvo i njegovu Državu kao odgovarajuće *povijesno* ozbiljenje Uma — što je značilo da oni nisu *konačno* ozbiljenje Uma. Ovo potonje prepušteno je metafizici: enciklopedijski prikaz svojega sistema Hegel je zaključio Aristotelovim opisom *Nousa* i *Theosa*. Na početku i na završetku odgovor zapadne filozofije na tražanje za Umom i Slobodom je isti. Obogotvorenje Duha uključuje priznanje njegovoga poraza u zbilji. Hegelova filozofija bila je posljednja koja se mogla usuditi da shvati zbilju kao očitovanje Duha. Kasnija povijest učinila je takav pokušaj nemogućim.

U »sili negativnosti« Hegel je vidio životni element Duha, pa zato i Uma. Ova sila Negativnosti bila je, u krajnjoj liniji, moć da date činjenice shvate i mijenjaju u skladu sa mogućnos-

tima koje se razvijaju, time što će se »pozitivno« odbaciti pošto je postalo preprekom za napredak slobode. Um je u samoj svojoj biti kontradikcija, protivljenje, negacija, dokle god sloboda još nije zbiljska. Ako je razbijena protivrječna, oporbena, negativna moć Uma, zbilja se kreće po svom vlastitom pozitivnom zakonu i, neometana Duhom, razvija svoju ugnjetačku snagu. Takvo opadanje snage Negativiteta doista je popratilo napredak kasne industrijske civilizacije. Sa sve većom koncentracijom i efikasnošću ekonomske, političke i kulturne kontrole, opozicija na svim tim područjima je umirena, usklađena, ili likvidirana. Afirmacija pozitivnog apsorbirala je protuslovlje. Godine 1816, nakon što su se svršili ratovi nacionalnog oslobođenja, Hegel je svoje studente podsticao protiv »političkog posla« i Države koja je »progutala sve druge interese«, da bi podržao »hrabrost istine«, mišljenja, sile Duha kao najviše vrijednosti. Danas izgleda da Duh ima drugačiju funkciju: on pomaže pri organiziranju i anticipiranju opstojenosti, i upravljanju njima, dakle u likvidiranju »sile Negativnosti«. Um se identificirao sa zbiljom: što je aktualno, to je umstveno, iako ono što je umstveno još nije postalo aktualnošću.

Da li je 'drugi, marksistički pokušaj da se ponovo odredi Um pretrpio sličnu sudbinu? Marx je vjerovao da je industrijsko društvo stvorilo preduslove za ozbiljenje Uma i Slobode, i da samo kapitalistička organizacija sprečava to ozbiljenje. Smatrao je da su puna zrelost proizvodnih snaga, vlast nad prirodom i materijalno bogatstvo, koje je dovoljno veliko da ispuni bar osnovne potrebe svih članova društva na postignutoj kulturnoj razini, preduslovi socijalizma, i da su ti preduslovi stvoreni. Međutim, usprkos ovoj snažnoj 'kariki između kapitalističke proizvodnosti i socijalističke slobode. Marx je mislio da taj prelaz može izvršiti samo revolucija i jedna revolucionarna klasa. Jer u tom se prelazu radi o mnogo čemu višem nego što je sloboda i racionalno iskorištavanje proizvodnih snaga, naime o oslobođenju samoga čovjeka, o ukidanju njegovog robovanja oruđima njegova rada, i time o potpunom preocjenjivanju svih postojećih vrednota. Samo će ovo »više« okrenuti kvantitetu i kvalitetu i uspostaviti drugačije, neugnjetačko društvo — određenu *negaciju* kapitalizma. Ova nova načela i vrijednosti može ozbiljiti samo klasa koja je slobodna od starih i ugnjetačkih načela i vrednota, koja u svom opstojanju utjelovljuje samu negaciju kapitalističkog sistema i zato ima povijesnu mogućnost da se suprotstavi ovome sistemu

i da ga prevlada. Marxova ideja proletarijata kao apsolutne negacije kapitalističkoga društva sažima u jedan pojam povijesni odnos između preduslova i ozbiljenja slobode. Strogo uzevši, oslobođanje *pretpostavlja* slobodu: oslobođenje se može postići samo ako ga prihvate i ako ga podržavaju slobodni pojedinci — slobodni od potreba i interesa vladanja i ugnjetavanja. Ako sama revolucija ne bi napredovala pomoću slobode, potreba za vladanjem i ugnjetavanjem prenijela bi se na novo društvo, a sudbonosno odvajanje »neposrednih« od »istinskih« interesa pojedinaca postalo bi gotovo neizbježno; pojedinci bi postali predmeti svoga vlastitog oslobođanja, a sloboda bi bila stvar administracije i dekreta. Napredak bi značio sve veće ugnjetavanje, a »odgađanje« slobode moglo bi se samo produžavati i pokretati dalje.

Odlučujuća važnost odnosa između predrevolucionarnog i poslijerevolucionarnog proletarijata pokazala se tek nakon Marxove smrti, u preobrazbi slobodnoga kapitalizma u organizirani. Ovakav razvoj pretvorio je marksizam u lenjinizam i odredio sudbinu sovjetskoga društva — njegovo napredovanje pod sistemom ugnjetачke proizvodnosti. Marxova shvaćanje »slobodnog« proletarijata kao apsolutne negacije ustanovljenog društvenog poretka pripadalo je uzoru »slobodnog« kapitalizma, tj. društva u kojemu će slobodno djelovanje temeljnih ekonomskih zakona i odnosa povećati unutrašnje protivurječnosti i učiniti industrijski proletarijat glavnom žrtvom, kao i samo-svjesnim posrednikom njihova revolucionarnog razrješenja. Kada je Marx zamišljao prelaz industrijski naprednih zemalja u socijalizam, on je bio na to potaknut ne samo zrelošću proizvodnih snaga nego i time što je iracionalnost njihove primjene, i zrelost unutrašnjih protivurječnosti kapitalizma, kao i volja da se one ukinu, bila bitna za njegovu ideju socijalizma. Ali, upravo u industrijski naprednim zemljama unutrašnje protivurječnosti došle su, otprilike pri prelasku prošlog stoljeća, pod kontrolu sve efikasnije organizacije, a negativna snaga proletarijata sve više se stišavala. Ne samo mala »radnička aristokracija« nego i najveći dio radničkih klasa pretvoren je u pozitivni dio ustanovljenog društva. Ovoj preobrazbi nije naprosto uzrok u tome što se obilje proizvodnosti pretočilo u rastući životni standard. Kada je umro Engels, godine 1895, životni i radni uslovi radničke klase u razvijenim kapitalističkim zemljama pokazivali su već dugoročnu tendenciju poboljšanja, daleko iznad razine koju je Marx opisao i predviđao u *Kapitalu*. Ipak, En-

gels nije vidio nikakvog razloga za neku temeljnu reviziju onoga što je Marx predskazao. Engels je naglašavao sve veće zakonsko-parlamentarne snage organizovanoga rada. To, izgleda, znači da je on očekivao da će se radni uslovi dalje poboljšavati kao izravan rezultat sve veće moći što je ima radnička klasa u funkcioniranju 'kapitalističkog sistema. Ta tendencija, osim toga, ne izgleda da opovrgava 'marksističko shvaćanje. »Superprofiti« monopolističkog razdoblja mogli bi biti objašnjenje za porast realnih nadnica — na račun »supereksploatiranih« skupina i područja i uz cijenu stalno obnavljanih ratnih priprema i ratova. Ne naprosto osiromašivanje, već osiromašivanje sučelice sa sve većom društvenom proizvodnošću trebalo je da od proletarijata učini revolucionarnu snagu. Marxov pojam osiromašljivanja uključuje svijest o zaustavljenim čovjekovim mogućnostima i o mogućnosti njihova ozbiljenja — svijest o otuđenju i dehumanizaciji. Ali onda je razvitak revolucionarne svijesti. Tehnološki napredak umnožio je potrebe i njihovo zadovoljavanje, dok je iskorištavanje tog napretka učinilo te potrebe, kao i njihovo zadovoljavanje, nečim što ugnjetava: oni sami podražavaju podvrgavanje i vladanje. Napredak u administraciji smanjuje dimenziju u kojoj pojedinci i dalje mogu biti »sa sobom« i »za sebe« i pretvara ih u totalne predmete njihova društva. Razvitak svijesti postaje opasnom prerogativom izdvojenih (outsidera). Na taj način nestaje područja na kojemu je pojedinačna i skupna transcendencija bila moguća, — a s njime nestaje i životni elemenat oporbe. Ovdje možemo naznačiti samo nekoliko od najvažnijih činilaca koji su kasnoj industrijskoj civilizaciji omogućili da apsorbira svoj negativitet.

Povećanje aparata proizvodnje i raspodjele premašilo je pojedinačnu i skupu kontrolu, i stvorilo hijerarhiju javne i privatne birokracije s visokim stupnjem neutralizacije odgovornosti. čak na vrhu hijerarhije, gdje se odgovornost može identificirati i gdje je ona konačna, osobiti pojedinačni i skupni interesi mogu se afirmirati samo unutar sveobuhvatnog interesa da se očuva i proširi aparat kao cjelina. Aparat je, uistinu, otjelovljenje opće volje, kolektivne potrebe. S obzirom na to da ona, bar u naprednim industrijskim zemljama, dozvoljavanje potreba, racionalnost suprotstavljanja čini se još ishitrenijom, pa i besmislenom. Ako se date činjenice i tendencije uzmu u obzir, nama razloga za pretpostavku da dalji napredak traži uništenje svoje sadašnje osnove. Ovo je pomirenje suprotnosti djelovalo dugo vremena prije nego



što je prvi svjetski rat pokazao do koje su mjere »objektivno« re-  
volucionarne klase integrirane u nacionalni interes.

Ogroman porast proizvodnosti rada, unutar okvira vladajućih društvenih ustanova, učinio je neizbježnim masovnu proizvodnju, — ali i masovno učešće u njoj. Rezultat je bio taj da je životni standard porastao sa koncentracijom ekonomske moći do monopolističkih razmjera. U isto vrijeme, tehnološki napredak temeljno je promijenio ravnotežu društvene moći. Raspon vlada, učinili su klasične oblike društvene borbe staromodnim i romantičkim. Barikade su izgubile svoju revolucionarnu vrijednost, baš kao sto je štrajk izgubio revolucionarni sadržaj. Ekonomsko i kulturno usklađivanje radničke klase pratila je upotpunjavala zastarjelost njihovog tradicionalnog oružja.

Razvoj sovjetskog društva u mnogome je pomagao konsolidaciji kapitalističkog sistema. Ovaj razvoj utjecao je na situaciju u zapadnom svijetu na dva načina: 1) neuspjeh revolucije u Srednjoj Evropi, poslije prvog svjetskog rata, izolirao je boljševičku revoluciju od njezine očekivan ekonomske i političke baze u razvijenim kapitalističkim zemljama, i odveo je na put teorijske industrijalizacije pomoću njezinih vlastitih sredstava. Ono što je Marx nazvao ugnjetačkim i izrabjivačkim značajkama kapitalističke industrijalizacije ovdje se, na novoj osnovi, reproduciralo u sovjetskome društvu, kako bi ono, što je moguće prije, došlo do postignuća zapadne industrijalizacije. U usporedbi s marksističkom idejom socijalizma, staljinističko društvo nije bilo manje ugnjetačko od kapitalističkoga, — ali mnogo siromašnije. Slika slobode, koju je Marx isticao nasuprot vladajućoj neslobodi, izgleda kao da je izgubila svoj realistički sadržaj. U zapadnome se svijetu komunizam počeo identificirati ne sa višim stupnjem povijesnog razvika, nego sa nižim stupnjem, i počeo se smatrati neprijateljskom stranom silom. Nasuprot toj sili nacionalna stvar izgledala je kao stvar slobode. 2) Zatim se sovjetsko društvo razvilo u visoko racionalizirano i industrijalizirano društvo, koje se nalazi izvan kapitalističkog svijeta koje je dovoljno jako da se sa ovim takmiči na njegov vlastiti način i da mu osporava monopol napretka i pretenziju da će oblikovati budućnost civilizacije. Zapadni svijet je odgovorio totalnom mobilizacijom, a ta je mobilizacija dovršila nacionalnu i međunarodnu kontrolu nad zonama opasnosti u društvu. Zapadni se svijet ujedinio do mjere kakva do tada nije bila poznata u njegovoj dugoj povijesti. Zajednički

interes, kojemu je već uspjelo da organizira unutrašnje protivrječnosti, sada je počeo organizirati i vanjske. Međunarodno usklađivanje sa svoje je strane, opet, pomoglo da se pojača nacionalno usklađivanje. Komformizam postaje pitanjem života i smrti — ne samo za pojedince nego i za narode.

Tendencije, koje su ovdje samo nabrojane, često se i obično označavaju kao »masovna demokracija«, »pučka kultura« itd. Uz takvu terminologiju lako je moguće krivo shvatiti stvari: ispadanje kao da je uzrok tim tendencijama uspon »masa«, ili pak opadanje izvjesnih kulturnih vrednota i ustanova. Međutim, one izgleda da proizlaze iz povijesnog ustrojstva kasnog industrijskog društva, nakon što je ovo društvo uspjelo da zavlada svojom vlastitom dijalektikom na tlu svoje vlastite proizvodnosti. A ove tendencije nisu ograničene samo na neko naročito kulturno ili političko područje. Psihološko pripremanje pojedinaca i njihovo pretvaranje u predmete administracije izgleda da su univerzalne pojave. Ideja o drugačijem obliku Uma i Slobode, kakvu je zamišljao i dijalektički idealizam i materijalizam, opet se čini kao utopija. Ali trijumf snaga nazatka i usporavanja ne obezbjeđuje istinu te utopije. Totalna mobilizacija društva protiv konačnog pojedinčevog oslobođenja, koja čini povijesni sadržaj sadašnjega razdoblja, pokazuje koliko je mogućnost ovoga oslobođenja zbiljska.

## SADRŽAJ

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| Predgovor: Bilješka o dijalektici — — — — — | 7  |
| Predgovor prvom izdanju — — — — —           | 15 |

### DIO I

#### TEMELJI HEGELOVE FILOZOFIJE

##### UVOD

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| 1. Društveno povijesna pozadina — — — — — | 19  |
| 2. Filozofska pozadina — — — — —          | 29  |
| I HEGELOVI MLADALAČKI TEOLOŠKI SPISI — —  | 40  |
| 11 PREMA SISTEMU FILOZOFIJE — — — — —     | 50  |
| 1. Prvi filozofski spisi — — — — —        | 50  |
| 2. Prvi politički spisi — — — — —         | 55  |
| 3. Sistem etičnosti — — — —• — — — — —    | 60  |
| III HEGELOV PRVI SISTEM — — — — —         | 65  |
| 1. Logika — — — — —                       | 65  |
| 2. Filozofija duha —• — — — — —           | 74  |
| IV FENOMENOLOGIJA DUHA — — — — —          | 87  |
| V ZNANOST LOGIKE — — — — —                | 110 |
| VI POLITIČKA FILOZOFIJA — — — — —         | 147 |
| VII FILOZOFIJA POVIJESTI — — — — —        | 190 |

DIO II  
RAZVOJ TEORIJE DRUŠTVA

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| UVOD: OD FILOZOFIJE DO DRUŠTVENE TEORIJE                  | 213 |
| I TEMELJI DIJALEKTIČKE TEORIJE DRUŠTVA — —                | 219 |
| 1. Negacija filozofije — — — — —                          | 219 |
| 2. Kierkegaard — — — — —                                  | 222 |
| 3. Feuerbach — — — — —                                    | 226 |
| 4. Marx: Otušeni rad — — — — —                            | 230 |
| 5. Ukidanje rada — — — — —                                | 242 |
| 6. Analiza radnog procesa — — — — —                       | 247 |
| 7. Marxova dijalektika — — — — —                          | 261 |
| II TEMELJI POZITIVIZMA I RAZVOJ SOCIOLOGIJE —             | 269 |
| 1. Pozitivna i negativna filozofija — — — — —             | 269 |
| 2. Saint-Simon — — — — —                                  | 274 |
| 3. Pozitivna filozofija društva: Auguste Comte — —        | 283 |
| 4. Pozitivna filozofija države: Friedrich Julius Stahl —  | 299 |
| 5. Preobrazba dijalektike u sociologiju: Lorenz von Stein | 310 |
| ZAKLJUČAK                                                 |     |
| KONAC HEGELOVSTVA                                         |     |
| 1. Britanski neoidealizam — — — — — -                     | 325 |
| 2. Revizija dijalektike — — — — — -                       | 333 |
| 3. Fašističko »hegelovstvo« — — — — — -                   | 335 |
| 4. Nacionalsocijalizam protiv Hegela — — — -              | 342 |
| EPILOG ————— -                                            | 350 |